KIS JÁNOS
VÁLOGATOTT MŰVEI

Megjelent:
Az összetorlódott idő
Mi a liberalizmus?
Az állam semlegessége

Előkészületben:
Alkotmányos demokrácia

Kis János

A politika mint erkölcsi probléma

KALLIGRAM
2017





ISBN 978-963-468-007-9

Tartalom

Függelék



Előszó

Ez a könyv nagyon hosszú ideig érlelődött. Kérdéseinek körüljárására „Egy régi kérdés időszerűsége” című, terjedelmes esszém tette az első kísérletet (I. rész: *Holmi* 1996. május, II. rész *Holmi* 1996. június). A későbbi mű alapfogalmai itt még nem jelentek meg, de vezérmotívumai már igen. Az eredménnyel azonban elégedetlen voltam; írásom – ahhoz képest, hogy hol tartottam a tárgy elméleti feldolgozásában – túl sokat markolt; éreztem, hogy nem sikerült úrrá lennem az anyagon, és ezért az egészet félretettem.

A fonalat „Közjó és honpolgári erény” című tanulmányom vette fel újra (lásd Kis János: *Alkotmányos demokrácia*. Budapest: Indok 2000.); ez alighanem sikerültebb volt, mint az első kísérlet, talán azért is, mert az összekuszálódott gondolatok közül egyetlenegyet emelt ki: azt, amit a majdani könyv a közvetett motiváció tézisének fog nevezni. Csakhogy a problémához polemikus összefüggésben közelített – a liberális politikai filozófia republikánus korrekciójára tett javaslatot vizsgálta –, így aztán közvetlenül nem volt folytatható.

Elméleti elképzeléseim első rendszeres összegzéséhez végül egy politikai vita adta meg a lökést. 2002 júniusában, röviddel az országgyűlési választások és az új kormány hivatalba lépése után a jobboldali sajtó megszellőztette, hogy a miniszterelnök a kommunista elhárítás titkos ügynöke volt. Én akkor azt írtam: Medgyessy eltitkolta a választók elől politikai múltjának sötét részletét, melyről köteles lett volna elszámolni, ezért mennie kell. Cikkem a szocialista és liberális értelmiség köreiben vihart kavart; a vitában magam is többször megszólaltam (ide vágó publicisztikáim megtalálhatók *Az összetorlódott idő* című kötetemben, Pozsony: Kalligram 2013.). Ahogy az lenni szokott, a felvert por néhány hónap után elült. Én azonban úgy éreztem, nem térhetek napirendre az ügy fölött anélkül, hogy ne próbálnám meg végre tisztázni a magam és a politikai filozófia iránt érdeklődő olvasók számára az alkalomhoz kötött állásfoglalásom mélyebb alapjait. A következő két év munkám ősváltozatának megírásával telt el; a könyv 2004-ben jelent meg, az Irodalom Kft. kiadásában.

A Medgyessy-vita impulzusa szerencsés pillanatban jött. Főbb gondolataim már kellően megérlelődtek ahhoz, hogy nekiláthassak a köztük lévő elméleti összefüggések feltárásának. Az ősváltozat már munkám szinte valamennyi kulcsfogalmát és főbb állítását tartalmazta.

Éles fénybe állította a javasolt elmélet politikai következményeit is. Rámutatott, hogy ha a politikai osztály tartósan nem tesz eleget a választók vele szembeni erkölcsi elvárásainak, a belé vetett bizalom elpárolog, erkölcsi válság keletkezik, és a válság utat nyit a liberális demokrácia populista felforgatása előtt. Az erkölcsi és a politikai deficit közti összefüggéseket általános formában fejtette ki, bár megfogalmazásukra a hazai politika tapasztalatai és velük kapcsolatos aggodalmak inspirálták. 2004-ben a populista veszély még Magyarország esetében is csak jóslat volt. Ma az európai politika központi problémája.

A 2004-ben megjelent szöveget mégis ősváltozatnak tekintem, nem a jelen munka első kiadásának. Megírásakor több lényeges kérdésben nem láttam még tisztán, melyekkel kapcsolatban – reményeim szerint – azóta sikerült nagyjából rendbe tennem a gondolataimat.

Nem volt kellően világos előttem, hogy hol a helye a politikai etikának a politikai filozófia tágabb szerkezetén belül; más szóval, hogy mi a viszonya a politikai *cselekvés* etikai elméletének a politikai *intézmények* igazolására és kritikájára szolgáló morális elmélethez.

Nem volt eléggé pontos képem a könyvemben kifejtett elmélet belső struktúrájáról sem, ezért a könyv felépítését sem tudtam kellően áttekinthetővé tenni.

Néhány fontos elméleti probléma kapcsán nem sikerült még rátalálnom arra a megoldásra, melyben megnyugodhattam volna. Ezek közül a morális dilemmák és a piszkos kezek jelenségének értelmezését, valamint a politikai cselekvés minimális erkölcsi korlátainak – az „erkölcsi minimumnak" – az átgondolását érzem a legnagyobb súlyúnak. Számos részletkérdésben sem voltak még végiggondoltak a nézeteim.

Ezért, amikor a CEU Press jóvoltából lehetőséget kaptam a könyv angol nyelvű kiadására, az alkalmat arra is felhasználtam, hogy alaposan átdolgozzam az eredeti kéziratot. A mű, melyet az olvasó a kezében tart, közel áll ehhez a 2008-ban megjelent változathoz, ám az azóta eltelt csaknem tíz év tanulmányai és töprengései is óhatatlanul nyomot hagytak rajta.

A könyv néhány esettanulmányt is tartalmaz; ezek közül egyedül a „Tony Blair háborúja" változott érdemben, egyszerűen azért, mert időközben olyan tények váltak ismertté, melyek sem a 2004-es magyar, sem a 2008-as angol nyelvű változat megírása idején nem voltak még hozzáférhetők. Újabb esettanulmányokat azonban nem tettem hozzá a régiekhez.

Könyvemet azzal az érzéssel adom ki a kezemből, hogy immár elnyerte végleges alakját.

Budapesten, 2017. április 3-án.

Első fejezet

Bevezetés

1.1 Egy politikai vita 2002-ből

Vannak történelmi pillanatok, amikor erkölcsi ügyek válnak a fő politikai vízválasztóvá. Ilyen pillanatot hoztak a háború utáni Németország történetében a hatvanas évek, amikor az Adenauer-éra kimúlása és a fiatal nemzedék lázadása a nácikkal kollaboráló apák hallgatása ellen nyílt vita tárgyává tette, hogy milyen erkölcsi alapokra épüljön a német demokrácia. Ilyen pillanatot hozott Franciaországban a nem kommunista baloldal számára az útitársszerep csapdáival való küszködés, később pedig az algériai háború; az Egyesült Államok számára Vietnam, majd a Watergate-válság.

Ezek a viták általában a vitatott ügy – a náci múlthoz való viszony, a kommunistákkal való együttműködés, az algériai, a vietnami háború, a Watergate-botrány – érdemi megítélése körül forognak. A háttérben azonban mindig ott rejtőzik az a magasabb szintű kérdés is, hogy milyen mércék alapján kell a vitás ügyeket megítélni.

E magasabb szintű kérdés ritkán nyomul a politikai vita előterébe. Mégis, ott lappang minden érdemi vita hátterében, s vannak kivételes helyzetek, amikor a felszínre tör és a politikai diszkusszió középpontjába nyomul.

Ilyen helyzet állt elő Magyarországon 2002 nyarán, pár héttel azután, hogy hivatalba lépett a választásokon győztes szocialista-liberális koalíció kormánya. A jobboldali sajtó megszellőztette, hogy Medgyessy Péter miniszterelnök a kommunista diktatúra idején az elhárítás titkos ügynöke volt, és ez fölvetette a kérdést: hivatalban maradhat-e a miniszterelnök, aki múltjának ezt a fontos részletét elhallgatta a választók elől.

E könyv szerzője akkor azt írta: Medgyessynek mennie kell, demokráciában ez az erkölcsi minimum.[1] A kommunista rendszer legtöbb in-

[1] Kis János: „Medgyessynek mennie kell." *Magyar Hírlap*, 2002. június 19. Újraközölve Kis János: *Az összetorlódott idő*. Pozsony: Kalligram 2013.

tézménye egyszerre töltött be hagyományos igazgatási feladatköröket és elnyomó funkciókat. Ez különösképpen igaz az úgynevezett polgári titkosszolgálatokról, köztük a kémelhárításról. Dőreség volna kétségbe vonni, hogy az elhárítás külföldi hírszerzők felderítésével és semlegesítésével *is* foglalkozott.[2] Feladatát azonban a „külső és belső ellenség" elleni harcként határozták meg. Az elhárítás magyar állampolgárok politikai véleménye, világnézete, kapcsolatai után is vizslatott; meghitt viszonyt tartott fönn a KGB-vel, a Stasival meg a többi társszervezettel, és terrorista csoportokkal működött együtt. Aki az elhárítás kötelékébe lépett, tudta, hogy olyan szervezethez csatlakozik, melynek mindez elsőrendű hivatása; meg kellett ismernie a belügyminiszteri parancsot, mely a fedett állományú tisztek kötelességévé tette, hogy a környezetükben lévő emberekről jelentsenek. Ha valaki ezzel a múlttal a demokratikus köztársaságban politikai pályára lép, akkor fel kell készülnie rá, hogy a választók közt lesznek, akik tudni kívánják, nem vett-e maga is részt mások üldözésében, és hogyan intézte el a lelkiismeretével, hogy egy elnyomó apparátust szolgált, mely ártatlan életeket tett tönkre. Tudnia kell, hogy ezeknek az embereknek *joguk van* a kimerítő és pontos tájékoztatáshoz. Joguk van ahhoz is, hogy a rendelkezésükre bocsátott információkat megkíséreljék a választási kampányban ellene fordítani. Bár ez kétségkívül hátrányos az ő számára, ezt a hátrányt önként vállalta, amikor versenybe szállt a választók bizalmáért. Attól a pillanattól fogva, hogy jelöltette magát, *köteles* elszámolni múltjával a nyilvánosság előtt. Medgyessy megszegte ezt az íratlan kötelességét.

A liberális baloldalon, ahová magam is tartozom, megszólalásom vihart kavart. Az ellenvetések nagyobbrészt a helyzet megítéléséhez kötődtek; kritikusaim többsége attól tartott, hogy Medgyessy távozása új választások kiírásához vezetne, amit a szocialista-liberális koalíció könnyen elveszíthet (a tavaszi választásokat csak egy hajszállal nyerte meg). Ezeknek a félelmeknek ma már csak történeti érdekességük van – a mai olvasót aligha foglalkoztatják. Az elhangzott érvek egy része azonban túlmutatott a pillanaton. Ezek nem arról szóltak, hogy mit tett Medgyessy,

[2] Még ebben a vonatkozásban is bonyolítja a problémát, hogy az elhárítás egy diktatórikus rezsimet védett jórészt demokratikus államok hírszerző szerveinek kutakodásától.

hanem arról, hogy bármit tett is, cselekedeteit milyen mércékhez igazodva kell megítélni. Részint a demokratikus köztársaság és a kommunista rezsim közti viszony értékeléséről volt szó. Részint egy ennél is absztraktabb kérdésről: arról, hogy miként kell elgondolnunk politika és erkölcs viszonyát általában – és egy demokratikus köztársaságban különösen.

A legsúlyosabb argumentum úgy hangzott, hogy Medgyessynek nem volt oka a lemondásra, hisz nem írta elő törvény, hogy ügynökmúltját a nyilvánosság elé kell tárnia. Márpedig, így az érv, demokráciában a törvényt és csakis a törvényt lehet számon kérni a politikai közszereplőkön. Miként egy interjújában Nádas Péter, az író fogalmazott:

> „A demokratikus politikai élet [...] nem erkölcsi ítélkezés. Ha erkölcsi tanácsra van szükségem, akkor a barátomhoz fordulok, paphoz megyek vagy a pszichiáteremhez. Erkölcsi kérdéseket demokratikus parlamentben nem lehet megbeszélni. Nem ott a helye. Ha erkölcsi kérdésekről kezdenek el beszélni a parlamentben, akkor a sztálinizmus vagy a hitlerizmus jut az ember eszébe. Diktatórikus rendszerek. A parlamentben törvényekről beszélünk, és vigyázunk, hogy más képviselők, pártok vagy miniszterek ezeket a törvényeket szintén betartsák."[3]

Ha ez a nézet megállja a helyét, akkor az ügynökmúlt eltitkolása mentesülhet a politikai következmények alól, méghozzá nem az eset sajátos körülményei alapján, nem is azért, mintha a kommunista múlthoz való viszony morálisan közömbös volna, hanem egyszerűen azért, mert demokráciában a törvénysértést leszámítva *semminek* nem lehet politikai konzekvenciája. Nem írta elő törvény, hogy a volt elhárítók múltját föl kell tárni a választók előtt, tehát Medgyessy hallgatása elfogadható. Megint Nádast idézem:

> „Ha valaki nem sértett törvényt, akkor nem sértett törvényt. A politikai értelemnek ilyesmivel még akkor is számolnia kell, ha valakinek vannak indokolt kifogásai valakivel szemben. Lehet, hogy kiábrándító, de a demokráciában nincsen a törvénynél magasabb instancia."[4]

[3] „Áldatlan és fölösleges vita. Mihancsik Zsófia interjúja Nádas Péterrel." *Magyar Narancs*, 2002. június 27.

[4] Nádas Péter: „Az értelem kockázata." *Élet és Irodalom*, 2003. január 4.

Az idézett megállapítás morális ítéletet fejez ki. Nem azt közli, hogy erkölcsi érvek *de facto* nem szoktak elhangzani a demokratikus politikában; nem is azt, hogy a demokratikus politika résztvevőit ténylegesen nem motiválják erkölcsi ítéletek. Azt állítja, hogy úgy *helyes*, ha a demokratikus politika szereplőit csak olyan erkölcsi követelményekkel szembesítik, melyek törvényben vannak rögzítve. A demokratikus politika akkor működik alapvető morális elveivel összhangban, ha a nyilvánosság csak a törvények megtartását kéri számon a politikusokon, tettük erkölcsi megítélését pedig a lelkiismeretükre és személyes környezetükre bízza:

> „[A] nyilvánosság előtt bárkiről ítélkezni erkölcsi érvekkel, ez demokráciában nem megengedett. Minden olyasmihez, ami az ember testi és lelki integritásához tartozik, egy demokráciában nem szólunk hozzá nyilvánosan."[5]

A Medgyessy-vita során azt javasoltam, nevezzük ezt az álláspontot az *elválasztás tézisének*, arra utalva, hogy az elgondolás szerint a demokratikus politikát el kell választani az erkölcsi ítélkezéstől.[6] Íme a tézis, az én megfogalmazásomban:

[5] „Áldatlan".

[6] Kis János: „Az erkölcsi minimum." *Élet és Irodalom*, 2002. december 20. Újraközölve: Összetorlódott. A politikai elmélet több – ettől különböző – értelemben is használja az „elválasztás" kifejezést. Az egyiket a jogi pozitivisták fogalmazták meg. Ez úgy adható vissza, hogy a törvényekben szereplő kijelentések erkölcsi tartalmuktól függetlenül a jog részét alkotják; egy kijelentés tartalma immorális lehet, ám attól még törvénynek minősül, ha a törvényhozásra felhatalmazott testület a jogalkotás szabályait betartva törvénnyé nyilvánította; egy másik kijelentés erkölcsileg helyes lehet, ám ez még nem teszi a jog részévé. Egy további elválasztási gondolat az állam liberális koncepciójából származik, és azt mondja ki, hogy az erkölcsileg helyeselhető államban éles határ választja el a magánszférát a publikus szférától. Egy harmadikat Jürgen Habermas fogalmazott meg, aki szerint a „kommunikatív cselekvést" (az érvelő deliberációt) élesen el kell választani a „stratégiai cselekvéstől" (melynek során a résztvevők az önérdeküket követik és egymást az önérdeküknél fogva motiválják). (Habermas elgondolásával a második fejezetben foglalkozom.) A preteoretikus gondolat, melynek itt az „elválasztás tézise" nevet adtam, semmi módon nem érintkezik a jogi pozitivizmus tételével. Habermas kérdésfeltevéséhez sincs köze. A magánszféra és a publikus szféra elválasztásának liberális elvével távoli rokonságot tart, ezt azonban félreérti.

> *Az elválasztás tézise:* A politikai vezetők a cselekedeteikre vonatkozó törvény megtartásáért és csakis azért tehetők felelőssé. Olyan erkölcsi követelmények, melyeket a jog nem rögzített, nyilvánosan nem kérhetők számon rajtuk. A politikai tettek erkölcsi megítélése magánügy: a cselekvő lelkiismeretére és a személyes környezetét alkotó emberekre tartozik.

Ez a tézis két részre osztja az erkölcsi követelmények halmazát. Az egyik részhalmazba azok kerülnek, melyek a jog részévé váltak, a másikba azok, amelyek nem. Az előbbiek betartatása közügy. Az utóbbiakat a magánügyek védett tartományába kell sorolni.

Az elválasztás tézise két figyelemre méltó megfontolásnak köszönheti meggyőző erejét. A Medgyessy-vitában mindkettő felmerült. Az egyiket a „demokratikus szerződés" argumentumának nevezném. Ez így szól: A demokrácia arra a megállapodásra épül, hogy a politikai vezetők választás útján kerülnek hivatalukba. Megbízatásuk egyedüli forrása az állampolgárok szavazata. Minden fél előre elfogadja, hogy bárki győzzön a választásokon, ő és csakis ő lesz a választott tisztség birtokosa. S előre elfogadjuk azt is, hogy a szavazás által elnyert tisztséget elveszteni is csak szavazás útján lehet. A politikus hibázhat és vétkezhet, de ha törvényt nem sért, akkor egyedüli büntetése a választási vereség. Aki két választás közt a menesztését követeli, az a demokrácia lényegével kerül szembe.[7]

A másik érv arra épít, hogy a modern demokrácia elválaszthatatlan a joguralomtól. A jog uralma azt jelenti, hogy mindenki alá van vetve a törvényeknek, és mindenki csakis a törvényeknek van alávetve. Az előre lefektetett – visszamenő hatállyal soha nem alkalmazott – és kellően pontos törvény következetes alkalmazása védi meg az egyént az önkénytől és a jogbizonytalanság egyéb nem kívánatos velejáróitól. Valahányszor a jog követelményei összeütköznek az erkölcs hozzájuk képest „külső" követelményeivel, a jog követelményeinek kell elsőbbséget adni, különben szétesik a jogállam. E megfontolás hatálya, folytatódik az argumentum, a politikára is kiterjed. A politikusok sem állhatnak a törvény fölött. De

[7] Lásd a *Magyar Narancs* 2002. június 27-i szerkesztőségi cikkét, valamint Lányi András írását: „Korunk hőse." *Heti Válasz*, 2002. június 28.

az ő tetteik sem szankcionálhatók törvényen kívüli indokok alapján. Nevezzük ezt a joguralom érvének.[8]

Ha közelebbről szemügyre vesszük ezeket az érveket, észrevehetjük, hogy az elválasztás tézise egyikből sem következik.

Való igaz, a demokrácia egyik alapvető erkölcsi elve, hogy minden hatalmi poszt betöltőjének – közvetlenül vagy közvetve – azoktól kell kapnia a felhatalmazását, akik fölött a hatalmat gyakorolja: tehát a polgárok összességétől. Ez azonban nem tartalmazza, hogy – hacsak nem sért törvényt – meneszteni is kizárólag a választói akarat újbóli kinyilvánítása útján lehetne.

Először is, nem minden politikai vezető kapja közvetlenül a választóktól a felhatalmazását. Parlamentáris rendszerben a nép csupán törvényhozókat választ, a végrehajtó hatalom fejét a törvényhozás választja meg. Két választás között a parlament joga eldönteni, hogy a miniszterelnök még élvezi-e a többség bizalmát. Nem sérti a demokratikus felhatalmazás elvét, ha a parlament megvonja a bizalmat a miniszterelnöktől és egy másik személynek ad megbízatást a kormányzásra, akár azért, mert az induló kormánytöbbség felbomlott, és új koalíció lép a helyébe,[9] akár azért, mert a többségét rendületlenül őrző régi koalíció szembefordul addigi vezetőjével.[10]

Másodszor, különlegesen súlyos esetben még a közvetlenül választott és végrehajtó hatalmat gyakorló elnök is elmozdítható. Az elnöki rendszerű alkotmányos demokráciák általában ismerik az *impeachment* – az alkotmányos vádeljárás – intézményét. Kétségtelen, a nép által választott elnököt csak nagyon súlyos vádak alapján lehet leváltani. Ha a döntés mércéi nem volnának rendkívül szigorúak, akkor az elnökkel összeütközésbe kerülő parlamenti többség a politikai harc eszközeként használhatná az *impeachment* lehetőségét. Ebből azonban nem következik, hogy az elnök csak olyan tettekért volna eltávolítható, amelyek miatt – ha nem védené az államfőt megillető immunitás – bíróság előtt kellene felelnie. Az amerikai alkotmányjogban nincs komoly vita arról, hogy alapulhat-e *impeachment*-eljárás olyan cselekedeten, mely nem minősül bűncselekménynek – az általánosan elfogadott válasz szerint alapulhat. A vita tárgya az szokott lenni, hogy milyen természetű és milyen súlyú cselekmény vezethet *impeachment*-hez.[11]

Végül harmadszor, akadnak esetek, amikor a választott politikai vezető elmozdítására nincsenek ugyan intézményes eljárások; pártja, vagy annak parlamenti frakciója, vagy a sajtó azonban lemondásra szólítja fel az illetőt. A felszólítás elindíthat egy politikai folyamatot, mely aztán vagy valóban lemondással végződik, vagy elhal. Nem világos, hogy miért sértené ez a gyakorlat a demokratikus felhatalmazás elvét. A néptől kapott mandátum bármikor visszaadható. A felszólítás nem jogi aktus. Az, hogy helyénvaló-e, kizárólag indokainak súlyosságán múlik, hatékonysága pedig – egyebek közt – azon, hogy milyen sokan gondolják kellően súlyosnak ezeket az indokokat, részint a közvéleményben, részint a politikai tényezők között és külön a lemondásra felszólított vezető saját pártján belül.

Az is igaz, hogy a jogállam mindenkin egyformán számonkéri a törvényt, és mindenkin csak a törvényt kéri számon. De abból, hogy *az ál-*

---

[8] Lásd Fleck Zoltán: „A moralisták ellen." *Élet és Irodalom*, 2003. április 11.

[9] Helmut Schmidt 1982-ben azért kényszerült távozni a kancellári posztról, mert koalíciós partnere, az FDP elhagyta a kormányt, majd új koalíciós szerződést kötött a kereszténydemokrata-keresztényszocialista pártszövetséggel.

[10] Margaret Thatchert a konzervatív frakció lázadása buktatta meg 1990 novemberében, amikor Michael Heseltine személyében kihívója támadt. A frakciószavazás első fordulóját megnyerte, de nem akkora többséggel, hogy az a frakciószabályzat értelmében szükségtelenné tette volna a második fordulót. Ekkor miniszterei rábeszélésére lemondott, a vereséget megelőzendő.

[11] Lásd Michael J. Gerhardt: *The Federal Impeachment Process*. Princeton, N. J.: The University Press 1996, 103. – Nixon jogi képviselője a szenátus igazságügyi bizottsága előtt azt az álláspontot képviselte, hogy az eljárás csak kifejezett bűncselekmény miatt volna megindítható. A bizottság viszont úgy foglalt állást, hogy elegendő, ha bebizonyosodik, hogy az elnök olyasmit követett el, ami „hivatalának integritását veszélyezteti". Lásd az *Encyclopedia Americana* „Impeachment" szócikkét. V.ö. Michael A. Genovese: *The Nixon Presidency*. Westport: Greenwood Press 1990, 214. A Clinton impeachment alá helyezése ellen érvelő több, mint 430 amerikai alkotmányjogász nem arra hivatkozott, hogy Clinton nem követett el bűncselekményt, hanem arra, hogy a vádeljárásnak „a hivatali hatalom durva hanyagsággal való gyakorlásán" (grossly derelict exercise of official power) kellene alapulnia, márpedig az, amivel Clintont vádolják, nem függött össze az elnöki hivatal gyakorlásával. Lásd Bernard J. Hibbitts: „More Than 430 Law Professors Send Letter to Congress Opposing Impeachment." *The Jurist*, 1997. november 7.

lam a politikai vezetőkön is a törvényt és csakis a törvényt kérheti számon, még nem következik, hogy a *közvélemény* is a törvényt és csakis a törvényt kérheti számon rajtuk. Az állam kényszerrel szankcionálja előírásainak betartását, és felségterületén monopolizálja a kényszerítéshez való jogot. Ez csak akkor lehet igazolható, ha a joguralom feltételei teljesülnek: ha kényszert mindenkivel szemben csak előre kihirdetett, érthető és kellően pontos törvények alapján lehet alkalmazni. A demokratikus közvélemény szankciói azonban nem foglalják magukban az állam kényszerítő hatalmának igénybevételét. Továbbá, a választók számára nemcsak az a fontos, hogy felhatalmazottjuk a törvény előírásai közt cselekszik-e, hanem az is, hogy mit és hogyan tesz a törvény előírásai közt: milyen közpolitikai célokat tűz ki, szavahihetőnek bizonyul-e, és így tovább. Ezért nem világos, hogy miért kellene a közvéleménynek is ugyanazokhoz a különlegesen szigorú normákhoz igazodnia, mint a kényszer fölötti rendelkezést monopolizáló államnak, amikor a politikai vezetőn számonkéri a tetteit és mulasztásait.

Azt javaslom tehát, hogy tartsuk szem előtt a különbséget a következő két állítás között:

1. Az állam a törvény és csakis a törvény betartását kérheti számon az autoritásának alárendelt személyeken, így a politikai vezetőkön is.

2. A politikai küzdelmek résztvevői a törvényt és csakis a törvényt kérhetik számon egymáson, így a politikai vezetőkön is.

Az első állítással bárki egyetértene. De ha ezzel egyetértünk is, abból még nem következik, hogy a másodikkal is egyet kell értenünk. Az elválasztás tézise az utóbbit állítja, nem az előbbit. Az előbbi mellett akkor is kitarthatunk, ha az utóbbit föladjuk.

Ha tehát az elválasztás tézise megvédhető, akkor további érvekre van szükség, melyek megindokolják a kiterjesztését az állam nevében cselekvő személyekről a politikai küzdelmek szereplőinek összességére.

Nem gondolnám, hogy a tézis vonzó elvet foglalna magában. Abban a demokráciában, melyet helyesel, nem volna jó élni. Gondoljunk bele, mi mindent nem volna szabad, ha igaz volna, hogy a politikai vezetőn a törvényt és csakis a törvényt kérhetik számon a vezetettek. Két választás közt nem tehetnék szóvá, ha minden íratlan szabályt felrúg, például a bizalmasát ülteti egy független hatalmi ág vezetőjének székébe, vagy rokonait előnyös állami megrendelésekhez segíti hozzá. Nem követelhetnék, hogy mondjon le, ha rasszista kijelentésekre ragadtatja magát.

A magyar Országgyűlés egy szélsőjobboldali tagja 2001-ben pártjának hírlevelében „galíciai jöttmentek"-ként aposztrofálta a zsidó magyarokat, és a kirekesztésükért kiáltott. Az Országgyűlés kormányon lévő többsége nem kívánt elhatárolódni a képviselőtől, így a parlament nem ítélte el a szöveget, és nem szólította föl a szerzőt mandátumának visszaadására. A gyűlöletbeszéd Magyarországon – igen helyesen – alkotmányos védelmet élvezett. A képviselő törvényes jogát gyakorolta. Ha az elválasztás tézise helytálló, a parlament példásan viselkedett. Szerintem szégyenletesen.

A demokrácia és a joguralom elvei tehát nem vonják maguk után az elválasztás tézisét. A tézis gyakorlati vonzatai sem rokonszenvesek. A 2002-es vitában mégis népszerűségre tett szert, amit annak tulajdonítottam, hogy helyeslői számára lehetővé tette egyszerre elfogadni az ítéletet, mely szerint Medgyessy erkölcsileg kifogásolható módon járt el, és azt, hogy kétes magatartásának nem kell politikai konzekvenciákkal járnia. Mégis, jóllehet a tézis megítélésem szerint tökéletesen elhibázott, és a Medgyessy-vitának is rossz szolgálatot tett, több szempontból is gondolatébresztőnek találtam.

Először, a cselekedekről alkotott értékítélet normatív következményekkel jár, méghozzá nemcsak a cselekvő, hanem a többi ember számára is: megindokolja a tettre adandó erkölcsi reakciókat. Ez természetesen a politikai cselekvésről és a rá adandó közösségi reakciókról is elmondható. Csakhogy a politikában az erkölcsi ítéletek és a közösségi válaszok megindokolható módon szétcsúszhatnak, és az elválasztás tézise éles fényt vet erre a feszültségre, még ha diagnózisa pontatlan is.

Az is értékelendő a tézisben, hogy átfogó és következetes elvi választ igyekszik adni a kérdésre, hogyan viszonyuljunk a politika erkölcsi problémájához. A válasszal nem értek egyet, de az elvi következetesség igényével igen. Más kérdés, hogy a tézis egy napi politikai vitában fogalmazódott meg; ilyen körülmények közt nem várható el, hogy a mögöttes elméleti premisszák is megjelenjenek vele együtt. Maga a probléma is, mely körül a tézis tapogatózik, összetettebb és árnyaltabb tárgyalást kíván. Az elválasztás tézise egyszerű megállapítást tesz arról, hogy miként kell a demok-

ratikus közösségnek a politikusok törvénybe nem ütköző erkölcsi vétségeit kezelnie, nem tesz különbséget egyfelől az önző érdekek kedvéért, másfelől a közjó szolgálatában elkövetett normaszegések között.

A törvény által nem tiltott erkölcsi vétségeket a politikában nem kell büntetni – erre az egyszerű kijelentésre redukálódik a tézis. A politika erkölcsi problémája azonban egyszerűen nem abban a kérdésben áll, hogy az önző célokból elkövetett erkölcsi normaszegés büntetendő-e politikailag, ha a törvény nem bünteti. Az igazán érdekes – és fogós – erkölcsi kérdéseket a közjó szolgálatában elkövetett normasértések vetik fel. E kérdések magvát az a probléma alkotja, melyet Sartre híres darabjának címe után a *piszkos kezek* dilemmájának szokás nevezni.[12]

Bizonyos helyzetek azzal fenyegetnek, hogy egy vagy több embert valamilyen különösen súlyos ártalom ér. A rossz elháríthatató, de csak olyan

[12] *A piszkos kezek* (Les mains sales) című dráma egy fiktív kelet-európai országban, Illíriában játszódik a II. világháború idején. Az országot egy nácibarát diktátor tartja hatalmában; a diktatúra ellen két földalatti mozgalom szerveződik, a Proletárpárt és egy Pentagon nevű polgári koalíció, melyek egymásnak is életre-halálra ellenségei. Hoederer, a Proletárpárt vezére azonban taktikai kompromisszumot kíván kötni a Pentagonnal. Intranzigens elvtársai Hugo-t, az ifjú idealistát küldik hozzá, hogy derítse ki, valóban megalkuvóvá vált-e a vezérük, s ha a hír igaznak bizonyul, ölje meg őt. A kettejük szópárbajában vágja oda Hoederer: „Hogy ragaszkodsz a tisztaságodhoz, fiacskám. Mennyire félsz, nehogy bepiszkítsd a kezed. Hát akkor maradj csak tiszta. De mire jó ez, mit keresel te közöttünk? A tisztaság a fakírok és szerzetesek ékessége. Ti értelmiségiek, burzsoá anarchisták, ürügynek használjátok, hogy ne csináljatok semmit. Ne csináljatok semmit, meg se moccanjatok, könyökötöket a testetekhez szorítsátok, kesztyűt viseljetek. Az én kezem piszkos. Könyékig. Csupa mocsok és vér vagyok." Hoederer nem cinikus, hanem kétségbeesett, és kétségbeesése erkölcsi fogantatású. A forradalmár szerinte bukott angyal. Azonban tisztességgel nem választhat mást, mint az erkölcsi bukáshoz vezető utat. A világot azért kell megváltoztatni, mert szennyes. De éppen ezért megváltoztatni is kizárólag szennyes eszközökkel lehet. Csak arra nem fröccsen sár, aki nem cselekszik. Az erkölcsi tisztaság ápolását Hoederer nem csupán széplelkű filiszterek ártatlan finomkodásának tartja: el is ítéli. A saját erkölcsösségével elfoglalt ember figyelme befelé irányul; az ilyen ember magával törődik, nem a világgal. Irtózása az erkölcsileg kétes cselekedetektől valójában nem emelkedettségre, hanem önzésre vall: fontosabb neki, hogy önmagát makulátlannak tudhassa, mint hogy másokat megszabadítson a kíntól és megaláztatástól. Önnön nagyszerűségében tetszeleg, ahelyett hogy a szenvedőkön segítene.

cselekedet által, melyet erkölcsileg vállalhatatlannak érzünk. A döntési helyzetben lévő cselekvő két lehetőség között választhat. Vagy elhárítja a rosszat, de azon az áron, hogy feláldozza erkölcsi tisztaságát. Vagy megőrzi a tisztaságát, de azon az áron, hogy hagyja bekövetkezni a rosszat. Ilyen helyzetek a mindennapi életben is előállnak. A politikában azonban a tét különlegesen nagy: az elhárítandó veszély sok embert érint, és sokukat fenyegeti súlyos ártalommal. Úgy tűnik továbbá, hogy a politikusok más hivatások gyakorlóinál sűrűbben kerülnek szembe a piszkos kezek dilemmájával.

De mit értsünk a cselekvő erkölcsi tisztaságán, és mit értsünk az erkölcsi tisztaság feláldozásán? Hogyan jellemezhetők a helyzetek, amikor a cselekvőnek választania kell aközött, hogy feláldozza erkölcsi tisztaságát, és aközött, hogy szabad folyást enged az elhárítható rossznak? Mi magyarázza, hogy a politika rendszeresen újratermeli az ilyen helyzeteket? Képessé válhat-e a demokratikus közösség, ha arra nem is, hogy teljesen kiküszöbölje, legalább arra, hogy megritkítsa a piszkos kezek dilemmájának előfordulását?

Ilyen természetűek a politika erkölcsi problémájának központi kérdései, és az elválasztás tézise nem ad teret a megvitatásuk számára. Így hát, jóllehet e könyv az elválasztás tézise körüli vitából nőtt ki, a továbbiakban már nincs miért foglalkoznunk vele.[13]

1.2 Első közelítés

A Medgyessy-ügy az új magyar demokrácia történetének fordulópontján robbant ki. A csalódottság és kiábrándultság tünetei már a megelőző

[13] Szóba hoztam néhány írást, melyekből úgy merítettem, hogy vitára késztettek. Megemlíteném egyet-kettőt azok közül is, amelyek az általam is képviselt álláspont továbbgondolásával voltak a segítségemre. Hack Péter: „A politikai cselekedetek mércéjéről." *Élet és Irodalom*, 2003. január 10.; Eörsi István: „Morál és politika." *Élet és Irodalom*, 2003. január 17.; Ambrus-Lakatos Loránd: „Folyamatos erkölcsi válság." *Élet és Irodalom*, 2003. március 28. Hasonló gondolatokat fogalmazott meg, noha nem közvetlenül a vitához kapcsolódva Bauer Tamás: „Erkölcs és költségvetés." *Élet és Irodalom*, 2003. szeptember 9.

években érzékelhetők voltak, de a demokratikus konszenzus felbomlása csak ezután következett be. Ha a politikai válság Magyarországra, vagy – tágabban – a kelet-európai térségre korlátozódott volna, még viszonylag könnyen el lehetett volna intézni. A társadalom mély gazdasági válságot és súlyos szociális megrázkódtatásokat élt át. A kapkodva megalkotott intézmények ahhoz sem voltak elég erősek, hogy a sokkra hatékony válaszokat adjanak, nemhogy a felfokozott várakozásokat képesek volnának beteljesíteni. Ám amíg a nagymúltú demokráciák magabiztosan álltak a lábukon, remélhető volt, hogy az új demokráciák is hamarosan leküzdik átmeneti zavaraikat, polgáraik borúlátása eloszlik.

Csakhogy a nagymúltú demokráciák maguk is a csalódottság és kiábrándulás jeleit mutatták. Az eluralgó rossz érzés forrásai számosak és változatosak voltak: a jóléti állam leépülése, súlyos társadalmi költségekkel járó gazdasági reformok, bevándorlás, nemzetközi terrorizmus, a média kétértelmű hatása a demokratikus nyilvánosságra, az egyenlőtlenség növekedése, a nagy vagyonok növekvő befolyása a politikai életre, és folytathatnám a sort. Aztán jött a döntő lökés, a nemzetközi pénzügyi rendszer megrendülése és az általa kiváltott gazdasági visszaesés.

Volt azonban egy további összetevője is a demokrácia elbizonytalanodásának. A demokratikus államok polgáraiban szinte mindenütt erősödőben volt az az érzés, hogy a politikai osztály fittyet hány a vele szembeni *erkölcsi elvárásoknak.*

A hitelvesztés már-már egyenletesen oszlott el a demokratikus világban. A politikusok bizalmi indexe már 2005-ben csaknem ugyanolyan alacsonyra zuhant Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban, mint a posztkommunista Kelet-Európában.[14]

Nem biztos, hogy a mai politikusok hajlamosabbak az önzésre, a korrupcióra és a választók félrevezetésére, mint ötven évvel korábbi elődeik. A politikusok ténykedései ma jóval inkább szem előtt vannak, mint a múltban. A vétkeik is. Ez is oka lehet az erkölcsi hanyatlás érzetének.

[14] A GfK 2005-ös bizalmi indexe szerint a politikusi index értéke 11 volt Kelet-Európában, 14 Nyugat-Európában és 15 az Egyesült Államokban. Ugyanebben az évben az üzleti vezetők indexe 32, 33, illetve 32 volt; a papok indexe 61, 54, illetve 70; a hadseregé 67, 73, illetve 72. Lásd *GfK Custom Research Worldwide, Trust Index, 2005.*

De még inkább az, hogy amíg a dolgok rendben mennek, a közvélemény napirendre tér vezetőinek erkölcsi fogyatékosságai fölött. Ez azt az érzetet kelti a politikai osztályban, hogy az erkölcs előírásai puha korlátok, tetszés szerint tágíthatók. Ám nehéz időkben, amilyen a mostani, a politikai morál fellazulása visszaüt. Felpuhít más, keménynek vélt korlátokat. Alássa a demokratikus politika integritásába vetett hitet. Csökkenti a polgárok hajlandóságát, hogy támogassák a kormányt, amikor olyan áldozatokat kér tőlük, melyeknek gyümölcsei csak később fognak beérni. Gyanakvást ébreszt a jog uralmával és a többpárti versennyel – a modern demokrácia két alappillérével – szemben. Röviden szólva: a morális deficit általános türelmi deficitben csapódik le.[15]

A politikai közösség erkölcsi reakcióinak e ciklikus váltakozása zavarba ejtő. Ha belegondolunk, a szűk esztendőkben eluralkodó felháborodás több okból is indokolt. Először, a politikusok a mi megbízásunkból gyakorolnak közhatalmat – árulást követnek el, ha visszaélnek a megbízatással. Másodszor, hasonlíthatatlanul többet tudnak használni és persze ártani is, mint az átlagpolgár – ezért a felelősségük is hasonlíthatatlanul nagyobb. Harmadszor, a mi közös vagyonunkat kezelik, a mi adóforintjainkkal sáfárkodnak – minket rövidítenek meg, ha a hátunk mögött személyes céljaikra fordítják.

Rendjén való, hogy magánemberként ki-ki többet tesz a saját gyerekéért, mint idegen gyermekekért, de okkal háborodunk fel, ha közhatalom gyakorlójaként a saját gyerekének kedvez más gyermekekkel szemben. Dicséretes gesztus a nagybácsitól, ha fedezi szegény unokaöccse taníttatásának költségeit, de elítélendő nepotizmus, ha közhatalom gyakorlójaként jól fizető állami tisztségbe ülteti őt.

Ezek a szempontok nem függnek a demokrácia teljesítőképességének ciklikus ingadozásaitól. Nemcsak nehéz időkben feltételezik, hogy a poli-

[15] Lásd Valerie Braithwaite és Margaret Levi, szerk.: *Trust and Governance.* New York: Russel Sage Foundation 1998.; Dóra Győrffy: „Governance in a Low-Trust Environment: The Difficulties of Fiscal Adjustment in Hungary." *Europe-Asia Studies.* 58 (2006) 239–259.; Claus Offe és Ulrich Preuss: „Democratic Institutions and Moral Resources." David Held, szerk.: *Political Theory.* Cambridge: Polity Press 1991.

tikusok tetteire és mulasztásaira szigorúbb erkölcsi mércék vonatkoznak, mint a magánszemélyekére, hanem általában.

Ha pedig így van, akkor a bőséges esztendőkben sem helyes elnézni a vétkeiket. Magára adó politikai közösség – miként a magára adó egyén is – számon kéri megbízottain hivatásuk elárulását. Ám tovább gondolkodva észrevesszük, hogy a dolog nem ilyen egyszerű. Van valami abban is, amit a bőség éveiben gondolunk, hogy aki politikai szerepet vállal, előbb-utóbb elkerülhetetlenül bepiszkítja a kezét. Nem mindegy, persze, hogy önérdekből teszi-e vagy a közjó szolgálatában. Különbséget teszünk a derék és a hitvány politikus között. Nem szeretnénk, ha ügyünket nem megbízható, derék emberek képviselnék.

Ugyanakkor azt sem szeretnénk, ha a politikus, akibe a reményeinket vetjük, nem igazodnék el a politika zavarosában. Lesújtó véleményünk van azokról a politikusokról, akik vagyonos emberektől pénzt fogadnak el választási kampányuk finanszírozására, majd az adományt hivatali szívességekkel szolgálják meg. De mit gondoljunk arról a jelöltről, aki jó ügyet képvisel, és azért veszít, mert – vetélytársaitól eltérően – elutasítja a kétes pénzügyi támogatást? A vereség következményei messze túlmehetnek azon, hogy nem lesz képviselő, miniszter, vagy miniszterelnök. Csak hivatalt szerezve tehetné meg azt, amiért rá szavaznánk. Talán nem egészen azt, mert ha ő is elfogad piszkos pénzeket, neki is viszontszolgálatokkal kell a támogatásért fizetnie. Mégis, ha vereséget szenved, sovány vigasz lesz, hogy bár az ügyünk vele együtt elbukott, ő maga makulátlanul tisztán tér vissza a magánéletbe.

Gyanakvással tekintünk arra a politikusra, aki azt ígéri, hogy a politikát a feddhetetlen erény birodalmává változtatja át. Az ilyen emberről hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy jó esetben reménytelenül naiv, rosszabb esetben álszent vagy veszélyes fanatikus. A moralista könnyen válik az erényterror bajnokává. Még mindig inkább Fouché és Talleyrand, mint Saint-Just és Robespierre, mondanánk, miközben tudjuk, hogy demokráciában a Fouché-k és Talleyrand-ok politikája előbb-utóbb általános bizalomvesztéshez vezet.

A politikára vonatkozó erkölcsi ítéleteink kétefelé húznak tehát, és a politikai morál elméletének magyarázatot kell találnia a köztük lévő feszültségre. Meg kell mutatnia, hogyan várhatjuk a politikusoktól egyszerre azt, hogy legyenek jobbak nálunk, meg azt is, hogy jó céljaik szolgálatában vállalják a kezük bepiszkítását. Tisztáznia kell, hogy mi az, ami elválaszthatatlan a politika általános természetétől, és mi az, amin jobb intézményekkel, hathatósabb koordinációval változtatni lehet. Konzisztens normatív teóriában kell egyesítenie a széttartó ítéleteket.

Könyvem ehhez a feladathoz kíván hozzájárulni. Olyan képet igyekszik adni a (demokratikus) politika erkölcsi problémájáról, mely nem kritikátlan a fennállóval szemben, de nem is utópisztikus.

Nem mintha egyetértenék Karl Popperrel, aki jó esetben hasznavehetetlennek, rosszabb esetben ártalmasnak vélte az utópikus gondolkodást.[16] Ha kellő önreflexióval közelítünk az utópiákhoz, nem ártalmasak; vizsgálatuk nagyon is hasznunkra válhat. Arra biztatnak, hogy gondoljuk el világunkat a valóságban leküzdhetetlen korlátainak egyike vagy másika (az erőforrások viszonylagos szűkössége, az emberi képességek végessége, a komplex szervezetekkel együttjáró hierarchikus felépítés stb.) nélkül. Az efféle gondolatkísérletek segíthetnek jobban megérteni, hogy valójában milyen világban élünk. Rávilágíthatatnak arra, hogy nem minden korlát mozdíthatatlan, melyet hagyományosan annak gondolunk. Megtanítanak rá, hogy kritikus szemmel közelítsünk az olyan állapotokhoz is, melyeket gyökeresen megváltoztatni nem lehet: vegyük észre, hogy a lehetséges világok legjobbika nem okvetlenül jó világ, lássuk tisztán, hogy miért nem az. Vagy felhívhatják a figyelmünket arra, hogy egy ideál, melyet megvalósításra érdemesnek hittünk, valójában nem is méltó a rokonszenvünkre, jobb megválni tőle.

Az utópia iránti érzékenység elvesztése kritikátlanná tesz a létezővel szemben. Az utópikus szellem – ha önmagával szemben is kritikus – támogatja az egészséges elégedetlenséget a világgal szemben is, bevett ideáljainkkal szemben is.

De az utópiák vizsgálata nem helyettesítheti az emberi természet és a való világ korlátait tudomásul vevő gondolkodást. Ez a könyv az utóbbi körbe tartozik. Adottnak fogadja el a liberális demokrácia alapelveit és intézményeinek főbb vonásait. A liberális demokrácia ismert alternatívái elfogadhatatlanok, és figyelembe véve az általános feltételeket, melyek

[16] Lásd Karl R. Popper: *The Open Society and Its Enemies* I. London: Routledge 1945, 157 skk.

közt nagy lélekszámú, döntően anonim viszonyokon nyugvó társadalmainkban a politika zajlik, nem tűnik valószínűnek, hogy a jövőben új, magasabb rendű politikai rendszer jelenjen meg a láthatáron: olyan, amely nem egyszerűen jobban kezeli a politikai cselekvés körüli erkölcsi feszültségeket, hanem megszabadít tőlük. A következő fejezetben bővebben ki fogom fejteni, hogy ez miért valószínűtlen. Ám miközben az utópiaalkotást másokra hagyom, nem kívánok azokhoz felsorakozni, akik szerint a politika menthetetlen: természeténél fogva csúf és immorális; sajnálkozhatunk efölött, vagy tudomásul vehetjük, de be kell látnunk, hogy ez nem az a tartomány, melynek a megértésében a normatív gondolkodás segítségünkre lehet. Én ezzel szemben úgy vélem, hogy részleges, mindazonáltal kumulatív reformokkal mindig lehet és kell is kísérletezni; a politika és az erkölcs viszonyának bonyodalmairól egyebek közt azért szükséges többet tudnunk, hogy tisztábban lássuk, merrefelé tapogatózhatunk. Ehhez pedig normatív elméletre van szükségünk.

A politikai folyamatokban sokféle szereplő vesz részt: szavazók, civil szervezetek, újságírók, közvéleménykutatók, közhivatalnokok is; még a pártatlan és független bíróság is óhatatlanul politikai szerepet játszik, amikor a közösséget megosztó vitában foglal állást. A továbbiakban őket csak alkalmilag fogom említeni, mint azokat, akiknek a közhatalom birtokosai elszámolással tartoznak tetteikért és mulasztásaikért (szavazók), akik segítik a politikai közösséget a tájékozott elszámoltatásban (civil szervezetek, újságírók, közvéleménykutatók), akikre a közhatalom gyakorlói az állam működtetése során hagyatkoznak (közhivatalnokok), vagy akiket a hatalommegosztás állami elszámoltatási funkciókkal ruház fel (az igazságszolgáltatás emberei). A politika erkölcsi problémáját, melyet körüljárni igyekszem, a hatalmi harcok résztvevőinek a tevékenysége veti fel: azoké, akik azzal a feltétellel tudják a közösséget szolgálni, hogy hatalmi harcokban – demokráciában választási küzdelmek által – kontrollt szereznek az állam fölött.

Fontos, hogy demokráciában a politikus választott tisztségért versenyez: ez különbözteti meg őt a demokratikus politika összes többi szereplőjétől. És fontos, hogy tisztségét több választási cikluson át meg kívánja őrizni: ez különbözteti meg a hivatásos politikust attól, aki időlegesen, alkalmilag vesz részt a politikában. Azonban még a hivatásos politikusok körén belül is érdemes tovább szűkíteni a kört. Könyvem nem a választott

politikusokkal általában, hanem vezető politikai tisztségek birtokosaival foglalkozik: a parlamenti frakció „frontbencher" tagjaival, olyan kormányhivatal viselőivel, melyhez a politikus képviselőként jut, és amelyet mandátumának elvesztése nélkül betölthet, mindenekelőtt pedig a miniszterelnökkel, aki pártja választási kampányát vezeti, egyszemélyben felel a kampány sikeréért és a kormány teljesítményért, és cserébe mindenkinél nagyobb hivatali hatalmat nyer az állam fölött. Más szóval, a politika erkölcsi problémájának azt a szeletét tárgyalom, amit a politikai *vezetés* etikája fed le.

E körülíráshoz egy lényeges kiegészítés kívánkozik. Bár azzal foglalkozom, hogyan indokolt megítélni a vezető politikai tisztségekre törő és az ilyen tisztségeket betöltő emberek politikai tetteit és mulasztásait, ezt a kérdést nem kizárólag abból a szempontból teszem föl, hogy nekik maguknak miként helyes erkölcsi dilemmáikhoz viszonyulniuk, hanem elsősorban abból a szempontból, hogy a vezetetteknek hogyan indokolt állást foglalniuk azzal szemben, ahogyan a vezetők erkölcsi dilemmáikat kezelik.

A modern politikai gondolkodás úttörője, Niccolò Machiavelli a fejedelemnek adott tanácsokat – ez a könyv a fejedelemről, de nem neki szól. Hanem kinek? A népnek, folytatnám ugyanezzel a lendülettel, ha nem érezném át e kijelentés iróniáját. A filozófiai munkák nem tartoznak a nép mindennapi kenyeréhez. Igaz, a politikai vezetők olvasmányaihoz se nagyon.

1.3 Könyvem felépítése

A politika egyfelől az a szakadatlan kollektív tevékenység, melynek során az állampolgári közösség megvitatja és eldönti az állam közvetítésével intézendő közös ügyeit, másfelől, ettől elválaszthatatlanul, harc az állam fölötti kontrollért, a hatalom megszerzéséért és megtartásáért. Mint a közügyek intézéséhez kötődő folyamattól, elvárható tőle, hogy magasrendű erkölcsi normáknak feleljen meg. Azonban ugyanakkor érdekküzdelmek és hatalmi harcok terepe is. Ezek logikája óhatatlanul eltérít a politikának mint közös deliberációnak tulajdonított normáktól. Ebben a feszültségben gyökerezik a politika erkölcsi problémája.

Ez a probléma az újkori politikai filozófia színre lépése óta foglalkoztatja a teoretikusokat. Eredeti megfogalmazását *klasszikus doktrínának* fogom nevezni. Ennek középpontjában két tézis áll, az egyiket *a realizmus tézisének*, a másikat *a közvetett motiváció tézisének* nevezem. A realista tézis ősforrása Machiavelli, aki nagy gondolkodói és emberi bátorságot tanúsítva szakított a premodern fejedelemtükrök szemléletével. A fejedelemtükrök fő kérdése így szólt: miben állnak a fejedelem erényei, mi teszi őt jó fejedelemmé. Machiavelli szerint ez a kérdésföltevés hibás. A jó fejedelem nem feltételezheti, hogy ha ő maga erényesnek mutatkozik vetélytársaival, szövetségeseivel és követőivel szemben, akkor azok is erényesen viselkednek vele szemben. Politikai célokat csak az tud megvalósítani, aki politikai hatalmat szerez; a hatalmi küzdelmek résztvevői pedig hajlamosak alantas fogásokkal élni. Ezért az a fejedelem, aki mindig az erény kívánalmai szerint akar cselekedni, biztosan alulmarad a vetélytársaival szemben, akik tudatosan választják a rosszat; ha pedig a hatalmi harcban alulmarad, akkor nem teljesítheti küldetését. Így tehát a hatalmi harc körülményei közt nem racionális és a politikusi felelősség alapján sem várható el a politikán kívüli erkölcsi normák betartása. A jó ügy szolgálatára felesküdött fejedelemnek nem azt kell megtanulnia, hogyan legyen jó, hanem azt: hogyan *ne* legyen jó.

Machiavelli azt tanácsolja a jó fejedelemnek, hogy ugyanúgy járjon el gonosz vetélytársaival szemben, ahogyan azok ővele szemben. A realizmus tézise erkölcsi ítéletté alakítja át e tanácsot. Abban a változatában, melyet reményeim szerint helyesen tulajdonítok Machiavellinek, a tézis úgy foglalható össze, hogy ha a politikai vezető a közjó szolgálatában jár el, megengedhető, hogy feláldozza erkölcsi tisztaságát. Mivel ezt a formulát semmiféle korlátozás nem szűkíti le, ezért a tézis *megszorítások nélküli variánsának* fogom nevezni.

Machiavelli sajátos körülmények közt gondolkodott a hatalmi harcról: ahhoz hasonló helyzetben, amire ma a kudarcot vallott állam (failed state) fogalmát alkalmazzuk. A politikai intézmények ingatagsága, az ezzel járó végletes bizonytalanság közepette az látszott természetesnek, hogy az erény kívánalmait mindenki mindig lábbal tapossa, és ezért annak a számára, aki az intézmények konszolidálásának céljával száll be a fejedelmi posztért vívott küzdelmekbe, a szó szoros értelmében minden megengedett, ami a hatalom megszerzését és megtartását elősegítheti.

A realizmus tézisének ez az extrém olvasata egyfelől igazolja az olyan politikai játszmát, melyben a vesztest megölik, megkínozzák, vagy családjával együtt földönfutóvá teszik, s amely a népre temérdek szenvedést hoz. Másfelől ezek az atrocitások csak annak a számára megengedhetők, aki a kockázatok csökkentésére, a népélet felvirágoztatására törekszik. A jó fejedelem küldetése a szilárd és igazságos állam megteremtése. De hogyan lehetséges ez, ha a hatalmi harcok résztvevői – végső cselekvési indítékaikat tekintve – erkölcsileg közömbös emberek? Maga Machiavelli nem néz szembe ezzel a kérdéssel. Ez Thomas Hobbes kérdése. Később majd David Hume és Immanuel Kant teszi föl.

Hobbes az emberek többségét nem tekinti gonosznak. A gonosz ember rosszat akar másoknak. Hobbes embere nem gonosz, csupán önző: tökéletesen közönyös az iránt, hogy cselekedetei és mulasztásai hogyan hatnak másokra. Nem kívánja a javukat, de rosszat sem akar nekik. Szemben a gonosz emberrel, az önző ember képes kölcsönös előnyök érdekében együttműködni másokkal. Ha azt akarjuk, hogy tartsa tiszteletben az erkölcs alapelveit – avagy „a természet törvényeit", ahogyan Hobbes azokat az előírásokat nevezi, melyekről azt gondolja, hogy egyik arcukkal az okos viselkedés hüvelykujjszabályainak, másikkal az igazságosság parancsainak adnak kifejezést –, akkor önérdekénél fogva kell hatni rá.

Hume szerint az embert nemcsak a saját érdeke vezérli, hanem a mások iránti – bár korlátozott – jóindulat is; Kant szerint nemcsak vágyaink teljesítésére törekszünk, hanem arra is, hogy cselekvésünk megfeleljen az erkölcsi törvénynek. De Hume és Kant is adottnak fogadja el, hogy az ember tökéletlen lény; a mások iránti jóindulat Hume szerint, a kötelességérzet Kant szerint kevésbé megbízhatóan motiválja, mint az önérdek. Ezért szerintük is kérdés, hogyan biztosíthatják a társadalmi intézmények az önmaga iránti elfogultságra és normaszegésre hajlamos egyének közti kooperációt. Válaszuk úgy szól, hogy ez lehetséges, de nem azon a módon, hogy az intézmények többet várnak el az emberektől, mint amire természetüknél fogva hajlamosak. Úgy kell kialakítani a szabályokat, hogy az önérdek ugyanazt a diktálja a cselekvőknek, amit az erkölcs kíván tőlük. Ezt az eljárást közvetett motivációnak nevezhetjük, az ajánlatot pedig a közvetett motiváció tézisének. Pontosabban, amit itt megfogalmaztam, az a tézis egy sajátos változatát foglalja össze, melyet *szűken értelmezett variánsnak* fogok nevezni.

A két tézis együtt adja ki a politikai cselekvés moráljának klasszikus doktrínáját. Mint majd megmutatom, a klasszikus doktrína, bár jól fedi azt, ahogy a modern politikai filozófia megalkotói látták a saját elgondolásukat, mindazonáltal nem ad számot gondolkodásuk teljes bonyolultságáról, és egyébként sem tartható.

Mivel kell helyettesíteni? Ha elfogadjuk, hogy a politika – s ez a politikára általában, tehát a demokratikus politikára is érvényes megállapítás – nemcsak a közös ügyek megvitatása, hanem érdekharcok, mindenekelőtt hatalmi harcok sorozata is, akkor nem értelmes vállalkozás olyan politikai berendezkedésre törekedni, mely végképp túlhaladottá teszi a realizmus és a közvetett motiváció téziseit. Inkább a módosításuk mellett érvelek. A módosított változatokat a realista tézis *megszorított variánsaként* és a közvetett motiváció *kiterjesztett variánsaként* fogom emlegetni. A megszorított realista tézis és a közvetett motiváció kiterjesztett tézise adják a politikai cselekvés modern elméletének pilléreit; ezt *neoklasszikus elméletnek* nevezhetjük, mivel a klasszikus doktrínát viszi tovább, ugyanakkor komolyan módosítva rajta. A módosítások, melyekre majd javaslatot teszek, reményeim szerint segítségünkre lesznek abban, hogy kijelöljük az erkölcsi motiváció és a közös deliberáció helyét a demokratikus politikában, és abban is, hogy pontosabban értsük, mi a szerepe a választott politikusok elszámoltatásának. Fejtegetéseim végén fogok eljutni a piszkos kezek dilemmájának elméleti értelmezéséhez.

A következőképpen fogok haladni. Először megmutatom, hogy a politika kétarcú jelenség: kibogozhatatlanul összefonódnak benne a közös deliberáció és a stratégiai interakció gyakorlatai; elhelyezem a könyvemben javasolt elméletet a politikai filozófia általános struktúráján belül, és meghatározom a viszonyát a magukat „realistának" nevezett elméletekhez és az általuk „moralistaként" bírált elméletekhez (második fejezet). Majd megkísérlem rekonstruálni a politikai cselekvés klasszikus – korai modern – diktrínájának szerkezetét. Arra fogok jutni, hogy a klasszikus doktrína két centrális tézis, a realizmus tézise és a közvetett motiváció tézise köré rendeződik. A realizmus-tézis szerint bármi, ami a mindennapi élet nem stratégiai helyzeteiben tilalmas, a politika stratégiai játszmáiban megengedetté válik (harmadik fejezet). A közvetett motiváció tézise szerint, ha a megengedett cselekedetek kombinációja eltéríti a közcélok megvalósulásától, az eredményt nem a cselekvők polgári erényeire apellálva kell korrigálni, hanem az önérdeküket kell a közcélokkal összhangba hozni (negyedik fejezet).

Az ötödik fejezet foglalja össze a könyvemben kifejtett elmélet viszonyát a klasszikus doktrínához. Nem radikális szakításra tesz javaslatot: ahhoz el kellene vetni kiinduló megállapításunkat, mely szerint a stratégiai játszmák minden lehetséges politikának szükségszerű alkotórészei; én pedig úgy érvelek, hogy ahol nincs stratégiai interakció, ott politika sincs. A klasszikus doktrína mindazonáltal módosításra szorul. Módosított változatát neoklasszikus elméletnek nevezem.

A *neoklasszikus elmélet* kimutatja, hogy *mindent* a legkiélezettebb hatalmi harc körülményei sem tesznek megengedhetővé; vannak cselekedetek, melyek a politikai küzdelmek körülményei közt is tilalmasak és megfelelő indokul szolgálnak a politikus távozásának követeléséhez. Ezt nevezem a politikai harc körülményei közt is elvárható *erkölcsi minimumnak*. Az erőszak monopolizálása képes állam létrejötte, majd a joguralom, az emberi jogok intézményesítése, a hatalmi harc választási küzdelemmé szelidítése tovább szigorítja az erkölcsi minimum korlátait. Az így leszűkített tézis lesz a realista tézis megszorított változata (5.1. szakasz).

Ezután rátérek a közvetett motiváció tézisének felülvizsgálatára. Egyrészt megmutatom, hogy az önérdek csak szélsőséges feltételezések között veheti át teljesen az erkölcsi indítékok szerepét. A jól berendezett intézmények takarékoskodnak ugyan az erkölcsi erények igénybe vételével, de óhatatlanul építenek rájuk. Másrészt arról lesz szó, hogy a közvetett motiváció mechanizmusai nem üresítik ki a vezetetteknek azt a jogát, hogy elszámoltassák a vezetőiket, számonkérjék rajtuk cselekedeteiket, igazolást követeljenek, és a védhetetlen tetteket szankcióval sújtsák. Ezek a gondolatok vezetnek el a közvetett motiváció tézisének kiterjesztett variánsához (5.2 és 5.3. szakasz).

A klasszikus doktrína azt tanácsolja a politika szereplőinek, hogy a többiekhez stratégiailag közelítsenek: vágyaikra mint várható magatartásuk előjeleire tekintsenek; saját tetteiket ahhoz igazítsák, ami a vágyaik ismeretében várható tőlük, e vágyakat pedig pedig ösztönzők útján próbálják befolyásolni. A tézisek módosítása visszavezet a második fejezet nyitó gondolatához, mely szerint a politika ideális feltételezések között sem egyszerűsödhet le közös deliberációra – a közös deliberáció szükségszerűen stratégiai interakciókba ágyazódik. Most, megfordítva,

arra jutunk, hogy a stratégiai cselekvés nem szoríthatja ki teljesen a közös deliberációt: politika ugyanúgy nincs deliberatív, mint stratégiai gyakorlatok nélkül. Ez fölveti a kérdést, hogy a közös deliberáció gyakorlatai milyen szerepet játszanak az erkölcsi minimum azonosításában (hetedik fejezet; a hatodik fejezet úgy is olvasható, mint e kérdés előkészítése).

A neoklasszikus elméletet a piszkos kezek problémájának elemzése teszi teljessé. Vannak cselekedetek, melyek speciális körülmények között, így a politika stratégiai helyzeteiben megengedettek, melyeket ép erkölcsi érzékű ember mégsem hajt végre viaskodás és lelkifurdalás nélkül. Ha az erkölcsi rossz érzések nem illuzórikusak, akkor az ilyen cselekedetekről egyszerre lesz igaz, hogy erkölcsileg megengedettek és ugyanakkor erkölcsileg kifogásolhatók. Ez paradoxonnak tűnik. A nyolcadik fejezet a paradoxon feloldásával foglalkozik és egyszersmind javaslatot tesz egy másik, ugyancsak nehezen értelmező jelenség, a morális dilemmák mibenlétének feltárására. Mivel mind a piszkos kezek, mind a morális dilemmák jelensége szélesebb körű a politikánál, ezért a nyolcadik fejezet megközelítése is általánosabb. A kilencedik fejezet fog visszatérni voltaképpeni problémánkhoz, a kezek bepiszkításával járó politikai cselekvéshez.

Második fejezet
„Realizmus” és „moralizmus” között

2.1 A politika két vetülete

A politika kétarcú jelenség. Egyfelől szakadatlan nyilvános kommunikáció, melynek során egy állam polgárai lefolytatják a vitát közös identitásukról, arról tehát, hogy mi teszi közösséggé őket, és kit ismernek el közösségük tagjának; továbbá arról, hogy az egyénnek milyen bánásmódot várhatnak el az államtól és a többi egyéntől, hogy milyen jogaik vannak, és milyen kötelezettségek terhelik őket; hogy milyen kollektív célok megvalósításáért érdemes államuk közreműködésével kooperálniuk; hogy együttműködésüket milyen elvek és szabályok szerint tartsák fenn, és hogy mi tekinthető a vele járó költségek és a hasznok méltányos elosztásának. Ezt nevezik *közös deliberációnak.*

A „deliberáció” kifejezés gyakorlati fontolgatásra utal; tárgya az, hogy mit tegyen, vagy ne tegyen a cselekvő; sikeres lefolytatása döntésben, elhatározásban végződik. A közös deliberáció: gyakorlati döntést célzó vita a politikai közösség tagjai között arról, hogy mit tegyenek vagy ne tegyenek közösen, államuk igénybevételével. Ez a vita sok különböző szinten és fórumon zajlik az állampolgárok informális beszélgetéseitől és gyűléseitől, valamint a társadalmi médiában áramló szövegektől a nyomtatott és elektronikus sajtó közlésein át a törvényhozásig és a bírósági tárgyalótermekig.

A közös deliberáció értelme abban áll, hogy a polgárok meggyőzzék egymást; ideális esetben egyetértésre jussanak közös ügyeikben. A politika azonban nem korlátozódik a közös ügyek megvitatására és konszenzuskeresésre. Egyszersmind stratégiai interakciók sorozata is.

Stratégiai cselekvésnek ott van helye, ahol az egyén lépéseinek kimenetele nem egyedül attól függ, amit ő maga tesz, hanem attól is, hogy mit tesznek más emberek. Tágabb értelemben minden olyan cselekvést a stratégiai cselekvés fogalma alá szokás sorolni, melynek során lépésein-

ket attól tesszük függővé, hogy másoktól milyen lépésekre számíthatunk. Stratégiai döntéseink kölcsönösen reagálnak egymásra.

Ebben az értelemben a cselekvés stratégiai lehet akkor is, amikor emberek egyetértésben kitűzött közös cél megvalósításán fáradoznak. A politikától már csak ezért is elválaszthatatlan a stratégiai interakció. Stratégiai cselekvésről azonban szűkebb értelemben is beszélünk.

Először is, a kooperáció szándékában osztozó egyének nem mindig értenek egyet abban, hogy milyen kollektív célokat tűzzenek maguk elé, és hogyan járjanak el a célmegvalósítás során. A közös deliberáció részint pontosan arra való, hogy a közös célokat és megvalósításuk eszközeit illetően közelebb vigyen az egyetértéshez. Ha az érvek cseréje konszenzushoz vezet, a nézetkülönbség okozta probléma eltűnik. Nincs okunk azonban feltételezni, hogy a konszenzus mindig létrehozható. Mint láttuk, a deliberáció célja: döntés; a döntésnek hosszabb-rövidebb, de mindenképpen korlátozott időn belül meg kell születnie; esetleges körülményeken múlik, hogy a rendelkezésre álló idő elegendő-e a konszenzus megszületéséhez.

Kimondhatjuk, hogy a közösséget megosztó viták szinte soha nem zárulnak általános egyetértésben. A nézetkülönbségek egy része soha nem oszlik el. Másokon az idő múlásával túl lehet jutni, de tipikus esetben nem a deliberáció időhatárain belül. Az is előfordul, hogy a nyilvános vita nem közelíti a nézeteket, hanem arra világít rá, hogy a vélemények távolabb állnak egymástól, a megosztottság mélyebb, mint a résztvevők eredetileg gondolták. A közös deliberáció csak kivételesen jut el oda, ahová törekszik: általános egyetértéshez.

Ha pedig nincs konszenzus, akkor a rivális álláspontok képviselői számára stratégiai kérdéssé válik, hogy melyikük javaslata valósul meg. Valamennyien arra fognak törekedni, hogy a saját – meggyőződésük szerint a jobbik – javaslat kerekedjék felül. És éppen ez a stratégiai cselekvés szűkebb jelentése.

Szűkebb értelemben vett stratégiai cselekvésre akkor is sor kerülhet, ha a közös célokban és kivitelezésük módjában teljes az egyetértés. Miként arra Rawls emlékeztet, a megfelelően szervezett kooperáció többleteket hoz, és így elvben mindenki helyzetén javíthat; ezért a résztvevőknek közös érdekük fűződik hozzá. Ezt a közös hozadékot nevezhetjük közjónak.

A kooperációval járó előnyöket és hátrányokat azonban el is kell osztani, és az elosztás elkerülhetetlenül érdekkonfliktusokkal jár.[1]

Rawls szerint viszonyaik és interakcióik közös elrendezésére produktív társadalmaknak van egyszerre szükségük és lehetőségük is. Ezekről mondható el, hogy bár tagjaikat egyfelől érdekkonfliktusok osztják meg, ugyanakkor érdekközösség egyesíti őket. Tiszta érdekazonosság esetén az érdekek egyeztetésére nem volna szükség, tiszta konfliktushelyzetekben nem volna mód.[2] A partikuláris érdekek összeütközése a második terep, ahol helye van a szűkebb értelemben vett stratégiai cselekvésnek.

De milyen stratégiákat követhetnek a rivális érdekek alanyai? Összemérhetik az erejüket. Vagy ajánlatot tehetnek egymásnak. Az erőpróba harc, az ajánlatok cseréje alkudozás. Az ellenlábasok vagy az alkufolyamat résztvevői egymást nem a jó és a helyes közös keresésében résztvevő társakként, hanem a saját előnyükre törekvő, elkülönült felekként kezelik. Manővereiket vagy ajánlataikat ahhoz igazítják, hogy mi várható a másiktól, de nem a közjó előmozdításának, hanem a partikuláris érdekek érvényesítésének a céljával.

A kooperáció terheinek és hozamának elosztása azonban nem pusztán harc vagy alkudozás dolga. Mint arra Rawls ugyancsak rámutat, ahol szűkös javakat osztanak el, ott mindig fölmerül a kérdés, hogy az elosztás

---

1 Lásd John Rawls: *A Theory of Justice*, Revised edition. Cambridge, Mass.: Belknap 1999, 4.

2 Napjainkban úgy gondolunk a kooperációra, mint ami gazdasági növekedéssel jár. Azonban stacionárius rendszerek kapcsán is értelmesen beszélhetünk kooperációról és kooperatív többletekről: az a közösség, mely közösen tart fenn reprodukálható társadalmi viszonyokat, a tulajdon és a csere valamilyen formáját, jobb helyzetben lehet ezáltal, mint amilyenben a megfelelő intézmények híján volna. Modern társadalmak is elgondolhatók gazdasági növekedés nélkül; a nagyobb jólétet zéró növekedés mellett biztosító társadalom javaslata ott forog a politikai eszmék piacán. Ezekkel a megállapításokkal nem az a célom, hogy akár a tradicionális társadalom múltba néző ideálja, akár a zéró növekedés jövőbe tekintő utópiája mellett állást foglaljak; csupán arra szeretnék rávilágítani, hogy a társadalmi kooperáció és a kooperatív többletek gondolata nem feltételez fogalmilag olyan rendszereket, melyek fenntartása a bruttó társadalmi termék rendszeres és viszonylag gyors növekedéséhez kötődik.

igazságos-e. Van olyan, hogy a nyers erő – fizikai erő vagy alkuerő – dönt arról, hogy a társadalmi termékből kinek mi és mennyi jut, ám azt az erő nem döntheti el, hogy a gyengékre rákényszerített elosztás igazságos-e vagy sem. Továbbá, nemcsak az elosztás eredményére vonatkoznak igazságossági mércék, hanem magára az elosztási procedúrára is. Az erőfölényre alapozott procedúra az eredményétől függetlenül is igazságtalan.

Az igazságosság elvei és alkalmazásuk esetei azonban ugyanúgy maradandó nézetkülönbség tárgyai lehetnek, mint a közjóval azonosított célok és az alkalmas eszközök mibenléte. Eltérő helyzetű, eltérő érdekű emberek a közjóról és az igazságosságról is eltérő módon hajlamosak gondolkodni; ha a legnagyobb gondossággal törekszenek is az elfogulatlan véleményalkotásra, saját körülményeiket jobban ismerik, mint a tőlük távoli emberekét, a saját érdekeik erősebben motiválják a gondolkodásukat, mint az idegen érdekekbe való beleérzés.

Ha pedig nincs egyetértés, akkor minden fél arra fog törekedni – és ez rendben is van így –, hogy a kollektív döntés az általa helyeselt elveket és ítéleteket emelje jogerőre. Stratégiai játszmába keverednek egymással, ahol nem konszenzuskeresés van, hanem győztesek és vesztesek vannak.

Nézet- és érdekkülönbségek által megosztott társadalmaknak okvetlenül szükségük van rá, hogy legyenek mindenkire kötelező előírások, melyeket annak is be kell tartania, aki nem ért egyet velük. Ha nincs egyetértés, akkor a közös társadalom csak úgy tartható fenn, hogy választanak a rivális elgondolások között, és a választás eredménye mindenkire nézve kötelező, akár helyesli, akár nem. Ezért a politika nem lehet meg külön döntési eljárások nélkül, melyek alkalmazása útján a sokaság mindenkire nézve kötelező előírásokat fogadhat el. A politika, miközben arról is szól, hogy mit tekintsenek az állampolgári közösség tagjai együtt jónak és igazságosnak (ez a közös deliberáció tárgya), egyben arról is döntéseket hoz, hogy kinek az álláspontja győzzön, és kié veszítsen (ez a stratégiai játszmák tétje).

Eddig úgy beszéltem a politika stratégiai játszmáiról, mint amelyekben az állampolgári közösség tagjai közvetlenül döntik el vitás ügyeiket. Az állampolgárok közvetlen részvételével azonban modern társadalmakban az érdemi vitakérdéseknek csak egy kisebb része dől el, és az is szenvedélyes viták tárgya, hogy érdemes-e – s ha igen, milyen körben – a közvetlen

demokrácia hatókörét bővíteni. Bármi legyen a válasz erre a kérdésre, ahhoz aligha fér kétség, hogy a modern társadalom viszonyai közt az érdemi döntések túlnyomó része viszonylag szűk körben születik, olyan emberek között, akik az állam területén élők összessége számára kötelező előírásokat (törvényeket, rendeleteket) alkothatnak, és előírásaik megtartását az állam apparátusai útján kikényszeríthetik.

A stratégiai játszmákról fentebb tett megállapítás automatikusan vonatkozik azokra a helyzetekre is, amikor a küzdelem közvetlen tétje nem az érdemi vitakérdésekről való döntés, hanem a hatalmi pozíciók betöltése. A hatalmi pozíciók száma véges; azt a pozíciót, melyet az egyik rivális megszerzett magának, a másik elveszítette. A hatalomért tehát harc folyik – erőszakos vagy békés harc. A modern demokráciákban ezt a harcot periodikusan ismétlődő, általános és egyenlő szavazati jogon alapuló, kompetitív választások útján vívják meg. Az állampolgárok képviselőket választanak maguk közül, akik felhatalmazást kapnak arra, hogy az állampolgári közösség egésze nevében és minden tagjára kötelező erővel döntéseket hozzanak.

A választások kimenetele érinti magukat a választókat – egymással vitában álló és érdekkonfliktusokba keveredett csoportjaikat –, hiszen a képviselői helyek megoszlásától függ, hogy melyik csoport választottjaié lesz a döntő szó mind a törvényhozás és a kormányzás napirendjének meghatározásában, mind pedig a vitára bocsátott ügyek eldöntésében. Ezért a választás az ő szemszögükből nézve is stratégiai játszma, melynek győztesei és vesztesei vannak.

Ha ez elmondható a választókról, akkor kétszeresen elmondható a hatalom megszerzéséért és megtartásáért küzdő politikusokról. A nyertes győzelmet hoz a szavazóinak, és ugyanakkor önmagának is; a vesztes együtt veszít a szavazóival.

Demokráciában a politikusokra szigorúbb erkölcsi mércéket alkalmazunk, mint a magánszemélyekre. Azt várjuk tőlük, hogy tevékenységüket a közjó szolgálatának rendeljék alá, és eközben a rendelkezéseiknek alávetett minden egyén érdekeit részrehajlásmentesen vegyék figyelembe. Senki javára nem lehetnek elfogultak, legkevésbé a sajátjukra. „Az államférfiaknak valamely tisztség betöltőiként meglehet a saját érdekük, de amikor társadalmuk alapvető érdekeit mérlegelik, önzetlennek kell lenni-

ük", írja Rawls.[3] Megállapítása nagyon is helyénvalónak tűnik. De látnunk kell a határait.

Állításának megfogalmazásakor maga Rawls is gondos megszorítással él („amikor társadalmuk alapvető érdekeit mérlegelik"). A megszorítás arra utal, hogy a politikusnak még politikusi minőségében is lehetnek méltánylandó személyes érdekei. Ehelyütt arra az érdekre érdemes irányítanunk a figyelmünket, mely mintegy a tükörképe az egyes választói csoportok érdekének, hogy az ő jelöltjük nyerje el a választás útján betöltendő mandátumot. A politikusnak érdeke fűződik ahhoz, hogy győzzön a választáson (ezért indul el). Ez az érdek politikai karrierjéhez kötődik, és legitim politikai indokai vannak.

Egyrészt a politika – hivatás, mint az összes többi, ám különbözik a többitől abban, hogy sikeres gyakorlásához időről időre választást kell nyerni. Másrészt a politikus a magára vállalt ügyet – a közjóról és az igazságosságról alkotott felfogását – csak akkor viheti sikerre, ha ehhez hivatalt szerez. Végül a választási verseny számos funkciója közül az egyik pontosan az, hogy az állampolgári közösség többet tudhasson az előtte álló alternatívákról, és tájékozottabban választhasson közöttük. Ha a verseny megfelelően szabályozott, akkor minél nagyobb erőfeszítéseket tesznek a jelöltek a saját győzelmükért, annál jobb szolgálatot tesznek a közösség egészének: azoknak is, akik egy másik jelöltre kívánnak – és fognak – szavazni (csalárd összejátszást, a választási szabályokkal való visszaélést orrontanánk, ha az egyik jelölt kampánya a rivális jelöltet igyekezne helyzetbe hozni). A választási verseny résztvevőjeként a politikus nem azzal szolgálja a közjót, ha elfogulatlanul küzd a *legjobb jelölt* győzelméért, hanem azzal, ha a *saját* győzelme érdekében tesz meg minden megtehetőt. Így tehát a választási verseny résztvevői joggal elfogultak a maguk javára. Ez a dolguk.

Megállapításunknak korlátozott jelentősége volna, ha a hatalomért folyó küzdelem véget érne a választás eredményének kihirdetésével, és egészen a következő választási szezonig szünetelne. Ebben az esetben a hatalmi harchoz fűződő érdekek világosan elkülönülnének a kormányzás folyamatához fűződő érdekektől. A Rawls állításában foglalt megkülönböztetés ilyen körülmények közt egyértelmű volna. Csakhogy a hatalmi harcot nem választja el éles határ a hatalom gyakorlásától; a kettő átfolyik egymásba. Agyoncsépelt újságírói közhely, hogy a következő választási kampány az előző választás másnapján kezdődik. Minden, amit a megválasztott politikus a hivatalában tesz (vagy nem tesz), befolyással van újraválasztási esélyeire. Ha legitim érdek fűződik a törekvéséhez, hogy újraválasszák, akkor ezt az összefüggést be kell számítani hivatali tevékenységének értékelésébe. Az elfogultság joga folyamatosan megilleti, nemcsak a választási szezon heteiben vagy hónapjaiban. Ugyanez mondható el az ellenzék padsoraiban ülő politikusról is.

Összefoglalva: a politikát – a demokratikus politikát is – minden szinten ugyanaz a kettősség jellemzi. Egyszerre közös deliberáció a közjó és az igazságosság kérdéseiről és stratégiai küzdelem a döntések fölötti kontrollért. A helyesen elrendezett közös deliberáción az egész közösség – valamennyi tagja – egyformán nyer. Hosszabb távon ez a helyesen elrendezett stratégiai küzdelemről is elmondható. Ez azonban rövid távon már nincsen így. A stratégiai küzdelemnek minden periódusban győztesei és vesztesei vannak.

A kétféle cselekvés egymásba fonódása belátható módon súlyos gondokhoz vezet. A stratégiai viselkedés eltorzíthatja a deliberáció folyamatát és eredményét.

De vajon minden körülmények közt eltorzítja-e? Tegyük fel, hogy helyesen megalkotott intézményi rendben a közös deliberáció eredménye az igazságos és jó döntésekhez konvergál, a stratégiai küzdelem kimenetele pedig pontosan illeszkedik a közös deliberáció eredményéhez. Ha ez a feltételezés védhető, akkor a politika erkölcsi problémája az intézményépítés problémájára egyszerűsödik. A kérdés az lesz, hogy milyen intézményi berendezkedés tartja a politika szereplői közti interakciókat az erkölcsileg kívánatos mederben. A politikai aktorok nyugodtan követhetik a saját érdeküket, abban a biztos tudatban, hogy a sok-sok politikai döntést az intézmények a közjó és az igazságosság követelményeinek megfelelően hangolják össze. Ezt nevezte Rawls intézményi munkamegosztásnak.[4]

[3] John Rawls: *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1999, 97 sk.

[4] Lásd John Rawls. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1993, 267sk. Rawls az intézményi munkamegosztás gondolatát a magánszemélyek és az

A politikai cselekvés problémája akkor válik önálló erkölcsi problémává, ha az intézmények és az egyének közti munkamegosztás nem vihető végig: ha a legjobban megalkotott intézmények sem veszik le teljesen az erkölcsi mérlegelés és döntés terhét a politikai aktorok válláról, mert ezek keretei közt is fennmarad a feszültség a közös deliberáció és a stratégiai interakció között.

A következő két szakaszban a feszültség kiküszöbölésére tett két elméleti kísérletet veszek szemügyre. Az egyik a deliberatív demokrácia elméletéhez kötődik, melyet Jürgen Habermas fejtett ki a legnagyobb szellemi erővel.[5] A másik az igazságosság elméletének keretei közt nyerte el első megfogalmazását, és John Rawls nevéhez társul.

2.2 *Az elkülönítés programja*

Habermas álláspontját előzetesen úgy foglalnám össze, hogy a stratégiai interakciókat szigorúan el kell különíteni a közös deliberációtól. A politikai közösséget szabályozó elvek és szabályok elfogadásának tisztán

intézmények viszonyáról szólva fejtette ki; munkáiból nem derül ki, hogy a politikusok cselekvésére is alkalmazhatónak vélte-e.

5 A deliberatív demokrácia elmélete nem azonos a demokratikus deliberáció elméleti vizsgálatával. Az utóbbi annyit feltételez, hogy a demokratikus politikának szüksége van jó színvonalú közös – nyilvános – deliberációra. Az előbbi ennél sokkal erősebb állítást tesz. Azon a tézisen alapul, mely szerint egy legitim politikai közösség belső viszonyait kizárólag olyan elvek és szabályok vezérelhetik, melyeket egy bizonyos, ideális módon lefolytatott nyilvános vitában a közösség tagjai konszenzussal elfogadnak. Különösen tisztán fogalmazza meg ezt a tézist Joshua Cohen: „Deliberation and Democratic Legitimacy." Alan Hamlin és Philip Pettit, szerk.: *The Good Polity.* Oxford: Blackwell 1989. A deliberatív demokrácia elméletéhez lásd Jon Elster, szerk.: *Deliberative Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press 1988.; James Bohmanés William Rehg, szerk.: Deliberative Democracy. *Essays on Reason and Politics.* Cambridge, Mass.: MIT Press 1997.; Stephen Macedo, szerk.: *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement.* Oxford: Oxford University Press 1999.; valamint Amy Gutmann és Dennis Thompson: *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press 2004. Habermas a deliberatív demokráciáról vallott felfogásáról *Faktizität und Geltung* című monográfiájában adott átfogó összegzést, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998, 349–399.

deliberatív folyamatban kell végbemennie, és meg kell előznie a stratégiai cselekvést: stratégiai politikára kizárólag a deliberatív politika által már rögzített elvek és szabályok korlátai közt kerülhet sor. Ha ez az elgondolás működik, akkor az intézmények és az egyének közti munkamegosztás a politikai aktorokra is kiterjeszthető.

Az elkülönítés javaslatát legrészletesebben *A kommunikatív cselekvés elmélete* című Habermas-mű adja elő.[6] (Kommunikatív cselekvésen nagyjából azt érti Habermas, amit közös deliberációnak szoktak nevezni.) Hangsúlyozza, hogy a stratégiai cselekvés cél-eszköz szerkezetű, az instrumentális cselekvés egy válfaja. Az instrumentális cselekvés voltaképpeni tartománya az ember és a természet közti viszony; a stratégiai cselekvés azonban az instrumentális megközelítést az emberek egymás közti viszonyára viszi át, mely pedig alapvetően nem cél-eszköz jellegű attitűdöket igényel. Az emberek közti viszonynak megfelelő attitűd annak elfogadásán alapul, hogy igazolással tartozunk egymásnak cselekedeteinkért és következményeikért; hogy tetteinket olyan elvek fényében kell mérlegre vetnünk, melyeket közösen, érvelés útján fogadunk el; hogy az érvek cseréjéből senki nem zárható ki, aki képes kompetensen részt venni benne; hogy a résztvevők szava egyformán számít, tehát az érvek súlya kizárólag a tartalmuktól függ, az érvelő státusa nem befolyásolhatja. Feltételezi továbbá, hogy véleményének kialakítása során senki nem esik áldozatul megtévesztésnek vagy öncsalásnak, s hogy állásfoglalásában senkit nem befolyásol erőszak, előnyök beígérése vagy hátrányokozással való fenyegetés.

A kommunikatív interakció részeseiként az emberek érveket cserélnek. A stratégiai interakcióra lépő emberek (pozitív és negatív) ösztön-

6 Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* I. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981, 141–151. A „kommunikatív cselekvés" kifejezés némileg megtévesztő, mivel azt sugallja, hogy a különbség a kommunikáció meglétében vagy hiányában áll. Valójában a stratégiai cselekvő is sűrűn kommunikál: az ösztönzők felajánlása vagy a fenyegetés is közlés. A kommunikatív cselekvés sajátossága Habermas értelmezésében nem az, hogy a cselekvő közléseket tesz, hanem az, hogy a kommunikáció résztvevői nem külön-külön céljaiknak megfelelő viselkedésre igyekeznek ösztönözni egymást, hanem egyetértésre igyekeznek jutni közös céljaikra és az interakcióikat vezérlő elvekre vonatkozóan.

zőkkel befolyásolják egymás magatartását. Világunkban a kommunikatív cselekvés kibogozhatatlanul összebonyolódik a stratégiai cselekvéssel; logikáját eltorzítják ez utóbbi hatásai. Ahhoz, hogy megfelelhessen a saját logikájának, meg kell tisztítani e torzító hatásoktól.

A kommunikatív és a stratégiai cselekvés elkülönítésére Habermasnak egy nagy horderejű történetfilozófiai probléma kezeléséhez van szüksége. Kérdése ez: hogyan lehetséges a modernitás kritikus igenlése, a Felvilágosodás programjának kritikus folytatása abban a korban, melyet divattá vált posztmodernnek nevezni?[7] A modernitás és a *Felvilágosodás* radikális megtagadóival áll vitában, Nietzschétől Heideggerig és tovább, egészen a francia posztstukturalistákig.

Az „ellen-felvilágosodás" egyik nagy hatású szlogenje, melynek Adorno és Horkheimer híres-hírhedt könyve adott nevet,[8] így foglalható össze: a Felvilágosodás azzal az igénnyel lépett fel, hogy az ész ítélőszéke elé citál minden mítoszt, vallást, megszentelt hagyományt, s ezáltal felszabadítja az embert, lehetővé teszi a számára, hogy saját kezébe vegye, tudatos kontrolljának rendelje alá egyéni és kollektív életét. Az ígéret azonban maga is egy új mítoszt teremtett: a legfőbb bíró rangjára emelt ész racionalitása ugyanis instrumentális racionalitás, vagy legalábbis annak bizonyult a történelem során. A racionális piaci szereplők stratégiai kalkulációk eszközeként kezelik a többi embert; az ész uralma ezért nem az emancipáció, hanem újfajta függőségek korszakát hozta el.[9] Ezzel a diagnózissal állítja szembe Habermas a kommunikatív cselekvésről kidolgozott elméletét. Az ember meghatározó antropológiai sajátossága Habermas szerint nem az instrumentális, hanem a kommunikatív racionalitás; az emberi viszonyok normatív paradigmája a kölcsönös megértést és konszenzust kereső párbeszéd. Az instrumentális racionalitás azért kerülhet összeütközésbe az emberi emancipációval, mert a cél-eszköz szerkezetű cselekvés hajlamos összebonyolódni a kommunikatív cselekvéssel, s ha ez megtörténik, maga alá is gyűri azt. A kétfajta cselekvés elkülönítése szerves része és szükséges feltétele az emancipáció folytatásának.

[7] Lásd Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.

[8] Theodor W. Adorno és Max Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz 2012.

[9] *Diskurs*, 135.

Habermas érvelése a modernitás és a Felvilágosodás programja mellett nagyszabású, jelentős vállalkozás. Ha azonban a sikere függ a stratégiai és a kommunikatív cselekvés elkülönítésének megvalósíthatóságától, akkor – ennyiben – ez a vállalkozás nem tekinthető teljesen sikeresnek.

A modernitáshoz és a Felvilágosodáshoz való viszony történetfilozófiai problémája nem tartozik könyvem tárgyához, ezért itt nem foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy milyen más alapokon érdemes az emancipáció folytathatóságáról gondolkodni.[10] Habermas megoldásának azonban könyvem kérdésfeltevése szempontjából is jelentősége van; alább ebben a megközelítésben veszem szemügyre.

Egy mindennapi, felettébb triviális történetből indulok ki. Egy iskolásfiú azt mondja verekedős osztálytársának: „Nem szép dolog a gyengébbet bántani." Ez a kijelentés erkölcsi ítéletet tartalmaz, tehát – Habermas terminológiájával élve – a kommunikatív cselekvés körébe sorolandó. Az erkölcsi ítéleteknek normatív vonzataik vannak. Az idézett közlés a verekedős fiúhoz azt a felszólítást intézi: „Ne bántsd a gyengébbet!" Tartalmaz egy felszólítást az esetleges külső szemlélők számára is: „Ha bántják a gyengébbet, és teheted, siess a segítségére!" Idáig még mindig a kommunikatív cselekvés tartományában volnánk; az erkölcsi felszólításokkal szemben ugyanúgy az érvelő vita a helyes attitűd, mint az erkölcsi ítéletekkel szemben. A külső szemlélőknek szóló üzenet azonban közvetve a verekedős osztálytársnak is szól. A fiú, aki beszél hozzá, maga is külső szemlélő, rá is vonatkozik a megállapítás, hogy köteles a gyengébb segítségére sietni. Lényeges, hogy őszintén beszél, azaz nemcsak mondja: hiszi is, hogy nem szép dolog a gyengébbet bántani. Ha pedig igaznak tartja, amit mond, akkor azt is igaznak kell tartania, hogy neki magának a megtámadott gyengébb segítségére kell sietnie. A verekedős osztálytárs számára ezért szavaiból ez következik: „Ha bántod a gyengébbet, a segítségére fogok sietni!" Ez a közlés stratégiai természetű. Fenyegetést tartal-

[10] Történetfilozófiai dimenzióiban bírálja Habermas vállalkozását Márkus György *Langage et production* című könyvében, Párizs: Denoël/Gonthier 1982, 141–148., valamint „Praxis and Poïesis: Beyond the Dichotomy" című cikkében, *Thesis Eleven*, 15. szám, 1986 augusztus, 30–47.

maz. Negatív ösztönzőt társít a bántalmazó cselekvéshez. Megváltoztatja a bántalmazás költség-haszon mérlegét.

Az iskolásfiú tehát három dolgot is csinál:

1. Erkölcsi ítéletet fogalmaz meg.
2. Erkölcsi tiltást címez verekedős osztálytársához.
3. Fenyegetést intéz verekedős osztálytársához.

De ezt a három dolgot nem külön-külön csinálja. Nem az történik, hogy *először* megfogalmaz egy erkölcsi ítéletet, *azután* erkölcsi tiltást címez verekedős osztálytársához, *végül* megfenyegeti őt. Egyetlen cselekedetet hajt végre, melyet három különböző módon írtam le. A három leírás közül kettő kommunikatív, egy stratégiai természetű. Mindhárom helytálló. Ugyanaz a cselekedet igaz módon leírható kommunikatív aktusként is és stratégiai aktusként is.

A kontextus módosításával persze megváltozhat a kommunikatív aktushoz társuló stratégiai üzenet. Tegyük fel, hogy az iskolásfiú ugyanazt a mondatot fogalmazza meg, de kacsint hozzá. Jelzi, hogy nem veszi komolyan, amit állít. Szavaiból ez esetben nem az következik, hogy verekedős osztálytársának legközelebb erős ellenféllel kell számolnia. Ellenkezőleg, most azt hozza az osztálytárs tudomására, hogy felőle aztán nyugodtan bántalmazhatja a gyengébbet. Ez lényeges változás. Érdemes azonban felfigyelni rá: csak a stratégiai közlés *tartalma* változott, a stratégiai implikáció nem maradt el. A cselekvés kommunikatív vetülete szükségszerűen jár együtt stratégiai vetületével. Hogy *milyen* stratégiai értékű vonzatai vannak, az esetleges – változtatható – tényeken is múlik. Hogy *vannak-e egyáltalán* stratégiai értékű vonzatai, az nem függ esetleges tényektől. A kommunikatív aktusok logikájából következik, hogy vannak.

Habermas elméletének híve itt közbe vetheti, hogy a kommunikatív cselekvés elmélete egy ideált rögzít. Mint már láttuk, nem minden közlés felel meg a kommunikatív cselekvés fogalmának, csak az, melyet a racionális konszenzus keresésének – és csakis annak – a szándékával fogalmaznak meg; melynek a címzettje is racionális konszenzusra törekszik; melyből egyetlen ésszerű gondolkodásra képes ember sem zárható ki; s mely kényszermentes vitába ágyazódik, ahol kizárólag az számít, hogy melyik állítást támogatják erősebb érvek. A való világbeli politikai viták soha nem teljesítik mindeme feltételeket *egyidejűleg*; erre utal Habermas,

amikor korai írásaiban a kommunikatív cselekvésre jellemző helyzetet "ideális beszédhelyzetnek" nevezi.[11]

Az a beszédhelyzet, melyet az iskolásgyerekek esete leírt, két általános szempontból tér el az „ideális beszédhelyzettől". Először, Habermas „ideális beszédhelyzetében" a deliberáció kizárólag az elvekről folyik, konkrét alkalmazásaik nem tartoznak a tárgyához. A mi kis történetünkben az elv megidézésének közvetlen gyakorlati oka van: az erősebb fiú bántalmazza a gyengébbet. A vita, ha megindul, egyszerre irányulhat arra, hogy a megidézett elv helytálló-e, s ha igen, mi is az, amit kizár, valamint arra, hogy a szóban forgó tett a kizárt cselekmények körébe tartozik-e. Másodszor, ebben a történetben a résztvevőkről nem feltételezzük, hogy kizárólag az elvi konszenzus célja motiválja őket. A verekedős fiúnak biztosan tulajdonítunk más szempontokat is: örömét leli a bántalmazásban, másfelől nem szívesen veretné meg magát. Az „ideális beszédhelyzetbe" képzelt egyénekről viszont Habermas szerint feltételeznünk kell, hogy a kommunikatív interakció során a konszenzuskeresés motiválja őket, semmi más.

Ez utóbbi feltételezés döntő jelentőségűnek tűnik. Hiába vannak az erkölcsi kommunikációnak stratégiai vonzatai, ha a résztvevők rendre figyelmen kívül hagyják őket. Kétségtelen, ha két alternatív elv közt érdemi különbség van, akkor más és más érdekeknek adnak elsőbbséget a riválís érdekekkel szemben, más és más módon osztják el a hasznokat és a terheket az eltérő érdekű egyének között. Ám az ideális kommunikáció résztvevői sem a saját érdekeiknek, sem a hozzájuk közel állók érdekeinek nem tulajdoníthatnak kitüntetett fontosságot a többiek érdekeivel szemben. Az elvekről folytatott vitában részrehajlás nélkül, egyformán kell számításba venniük minden egyforma érdeket, bárki érdeke legyen is.

Véleményem szerint ez nem perdöntő ellenvetés. A részrehajlásmentesség szükséges, ám nem elégséges feltétele az óhajtott konszenzus elérésének. A nézetkülönbségeknek csak az egyik lehetséges oka, hogy a résztvevők némelyike tudatosan elfogult a maga vagy a hozzá közel állók javára (vagy, hogy – jóllehet nem törekszik egyoldalú előnyökre – el-

[11] Lásd Jürgen Habermas: *Wahrheitstheorien*. Helmut Fahrenbach, szerk.: *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfüllingen: Neske 1973, 211–265.



mulasztja megtenni, amit könnyen megtehetne elfogultságai korrekciója érdekében). Ilyenkor a nézetkülönbségek rosszhiszeműségnek vagy gondatlanságnak tudhatók be.[12] Tudjuk azonban, hogy jóhiszemű vitatkozó feleket is széleskörű, mély és tartós nézetkülönbségek oszthatnak meg. Az ilyen megosztottság oka sok minden lehet: az élettapasztalatok radikális különbsége, eltérő kulturális háttér, fogós világnézeti vagy vallási vitakérdések, fogalmaink kontúrjainak bizonytalansága, és így tovább. Mint már láttuk, a jóhiszemű közös deliberáció gyakran lezár ugyan régi vitákat, de közben máris újakkal kell számolnia. Máskor szűkíti, de nem szünteti meg a nézetkülönbségeket. Ismét máskor nem is szűkíti őket, csak a mibenlétükön változtat. Az is előfordul, hogy a vita eredményeként a nézetkülönbségek egyenesen mélyebbnek mutatkoznak, mint amilyennek a vita kezdetén tűntek.[13]

De miért okozna ez nehézséget a kommunikatív cselekvés elmélete számára? Miért ne feltételezhetné az elmélet, hogy „ideális beszédhelyzetben" a konszenzus mindig elérhető? Természetesen megteheti ezt a feltételezést. Ám akkor nem a közös deliberáció idealizált modelljéhez jutna,

[12] Nézeteltérések bőven adódnak akkor is, amikor a vitás kérdést pedig kényszerítő erejű bizonyítékok döntik el. Íme egy szélsőséges, de egyáltalán nem marginális jelentőségű példa.
A dohányzás ártalmasságáról. A múlt század ötvenes éveinek elejétől fogva az orvostudomány általánosan elfogadott tényként kezelte, hogy kauzális összefüggés van a dohányzás és a rákos megbetegedésre való hajlam között. Amerikai dohányipari óriáscégek ekkor kutatókat fogadtak fel, hogy megingassák a tudományos konszenzus képzetét. Olyan cikkeket írattak, melyek azt a benyomást igyekeztek kelteni, hogy a kauzális összefüggés nem eléggé bizonyított, majd pedig nyomást gyakoroltak a sajtóra, hogy „a pártatlan tájékoztatás jegyében" mindkét álláspontról részletesen számoljon be. Tisztában voltak vele, hogy a vitát nem nyerhetik meg, de nem is ez volt a céljuk: nekik már azzal nyert ügyük volt, ha el tudták hitetni, hogy a kérdés még nyitott. Hasonló stratégiát alkalmaztak később az olajipari óriások a globális felmelegedésre vonatkozó tudományos konszenzus tényét megkérdőjelezendő. Lásd Naomi Oreskes és Erik M. Conway: *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming.* New York–London: Bloomsbury Press 2010.

[13] A jóhiszemű nézetkülönbségek kiküszöbölhetetlensége központi szerepet játszik Rawls kései elméletében. Lásd *Political,* 4, 36 sk, 55, 63, 136, 216 sk. V.ö. Jeremy Waldron: *Law and Disagreement.* Oxford: Clarendon 1999, 3–17.

hanem egy olyan hipotetikus modellhez, mely a deliberatív tevékenységek lényegi tulajdonságától vonatkoztat el. Mint e fejezet elején már említettem, a deliberáció célja: döntés; a döntésnek pedig hosszabb-rövidebb, de mindenképpen korlátozott időn belül meg kell születnie. Esetleges körülményeken múlik, hogy a rendelkezésre álló idő elegendő-e a konszenzus eléréséhez. A deliberáció természetétől elválaszthatatlan körülmény, hogy a közösséget megosztó viták többnyire nem zárulnak általános egyetértésben.

Ezt a „deliberatív demokraták" is tudomásul szokták venni. Elfogadják, hogy a jóhiszemű közös deliberáció sem jut el a konszenzusig – legalábbis nem olyan gyorsan, amilyen gyorsan a közös elvek és szabályok elfogadásához ez szükséges volna. Ami azt jelenti, hogy a deliberáció nem áll meg önmagában: szavazás útján kell lezárni.[14]

Ahhoz, hogy egy szavazási eljárás legitim legyen, eleget kell tennie bizonyos normatív kívánalmaknak: tiszteletben kell tartania az érintettek jogait, méltányosnak kell lennie, és így tovább. Ám e követelmények nem szűkítik le a megengedett eljárások körét egyetlen egyre. Számos, erkölcsi szempontból egyaránt kifogástalan döntési eljárás lehetséges. Tegyük fel, hogy a közös deliberáció legalább három álláspontot hagy állva. Akkor egynél biztosan több döntési eljárás jön számításba. Páronként szavazhatnak az alternatívákról, ahol mindig a győztes alternatíva megy tovább a következő szavazáshoz. A szavazók sorba rendezhetik az alternatívákat, mindegyikhez egy-egy sorszámot rendelve, 1-et a legtöbbre értékelt állásponthoz, 2-t a következőhöz, 3-at az utolsóhoz; a sorszámokat összeadhatják, s a legkisebb összes sorszámmal jellemzett alternatívát hirdethetik ki győztesként, és így tovább.

De a megengedett eljárások száma abban az esetben is nagyobb lesz egynél, ha a közös deliberáció kettőre szűkíti az alternatív álláspontok számát. Lehet, hogy a győztes álláspontnak *a szavazati joggal rendelkező egyének* összességének a felénél legalább eggyel több voksot kelljen megszereznie. Ám az is elegendő lehet, ha a rá adott szavazatok száma *a szavazáson résztvevő egyének* összességének a felénél lesz eggyel több. A győzelem feltételévé tehetik a szavazatok *kétharmadának, háromötödé-*

[14] Lásd Cohen: „Deliberation", 23.

nek stb. megszerzését. Megállapodhatnak abban, hogy a status quo megváltoztatásához a szavazati joggal rendelkező vagy a szavazáson résztvevő egyének összességének a felénél eggyel több voksra legyen szükség, míg a fenntartásához elegendő legyen, ha legalább annyi voks támogatja, mint a változást. De abban is megállapodhatnak, hogy a status quo-nak nem adnak kitüntetett jelentőséget: amikor egy hatályos szabály módosítására tesznek javaslatot, mind a régi, mind az új szabálynak szüksége legyen az összes szavazópolgár (vagy szavazat) felére és még egy voksra a győzelemhez.

Az eljárások változatosságának nem volna érdemi jelentősége, ha az elvek és szabályok versengésében valamennyi ugyanannak adna elsőbbséget. De ez nyilvánvalóan nincsen így. Nem mindegy, hogy a közösség milyen eljárásban választ ki egyet a deliberáció kényszerű megszakításakor még mindig jóhiszeműen tartható elvek és szabályok közül. Márpedig a döntési eljárás megválasztása stratégiai kérdés.

Mi a stratégiai küzdelem tétje? Abból indultunk ki, hogy az „ideális beszédhelyzet" hipotetikus feltételei között mindenki részrehajlás nélkül rangsorolja és súlyozza az érdekeket, melyek összehangolásáról az elveknek és szabályoknak dönteniük kell. Nevezzük ezeket elsőfokú érdekeknek. A megnevezés már sejteti, hogy a résztvevőknek van egy másodfokú érdekük is: nevezetesen, érdekük fűződik ahhoz, hogy igazságos és hatékony intézmények fennhatósága alatt éljenek. Feltételeztük azonban, hogy az állampolgári közösséget jóhiszemű nézetkülönbségek osztják meg abban a kérdésben, hogy a versengő elképzelések közül melyik tesz eleget az igazságosság és a hatékony működés kívánalmainak. Nincsenek perdöntő érvek, melyek a vitát eldöntenék; mindenki jóhiszeműen gondolhatja, hogy az általa helyeselt elképzelés a legjobb. Ilyen körülmények között az igazságos és hatékony intézményekhez fűződő érdek azzá az érdekké alakul át, hogy olyan elvek és szabályok hatálya alatt éljünk, melyeket mi magunk meggyőződéssel helyeselni tudunk.

Érdemes felfigyelni rá, hogy a kommunikatív cselekvés kizárólagos indítékának, a konszenzusra való törekvésnek az indokoltsága ennek a másodfokú érdeknek az elismerésén alapul. Mert jóhiszemű egyének akkor és csakis akkor tudják érdemben helyeselni a többiek által helyeselt elvek és szabályok hatályba lépését, ha egyetértés van köztük ezek helyességét illetően.

A szóbanforgó másodfokú érdeknek nincs közük személyes elfogultsághoz. Olyan elvek és szabályok fennhatóságát kívánja meg, melyeket az egyén az elsőfokú érdekek lehető legelfogulatlanabb mérlegelése alapján helyeselni tud. Lehetséges, hogy személyes érdekeit egy másik normatív rendszer jobban szolgálná, mint ez. A lehető legszemélytelenebb meggyőződése azonban, hogy ez a helyes rendszer.

Ezért aztán nem kifogásolható, hogy amikor az érvek kimerültek, és marad a kollektív választás, akkor az érintettek stratégiai módon közelítsenek a meggyőződésük szerint helyes normatív rendszer és a riválisai közti versengéshez. Más szóval, nem kifogásolható, hogy a döntési eljárások közti választás során ki-ki úgy manőverezzen, hogy lehetőleg maximalizálja az elvek és szabályok szerinte helyes rendszerének győzelmi esélyeit. Az sem kifogásolható, hogy ha az általa helyeselt megoldásnak nincs esélye a győzelemre, akkor a tőle legkevésbé távol állóra szavazzon, a még rosszabbnak tartott alternatíva győzelmét elkerülendő. Ha ez igaz, akkor a kommunikatív cselekvés idealizált modelljéből sem küszöbölhetők ki a stratégiai interakciók.

A kommunikatív és a stratégiai cselekvés elkülönítésének híve esetleg oda vonulhatna vissza, hogy a döntés szakaszából már nem küszöbölhetők ki a stratégiai játszmák, de a szorosan vett közös deliberációt még a konszenzus célja és csakis az uralja. Hamar belátható azonban, hogy azok a megfontolások, melyek alapján beláttuk, hogy a döntés szakaszában óhatatlanul szerepet kap a stratégiai viselkedés, a deliberáció szakaszában is helyet követelnek a stratégia szempontjai számára. Az állampolgári közösséget megosztó viták soha nem kizárólag arról szólnak, hogy melyik álláspont a helyes, hanem arról is, hogy milyen fogalmakban és milyen eljárásban folytassák le az álláspontok szembesítését, mit fogadjanak el egy álláspont mellett vagy ellen szóló bizonyítéknak, és így tovább. Ha feltételezhetnénk, hogy bármilyen fogalmi keretből indítson a vita, bármilyen eljárást kövessen és bármilyen kritériumokat alkalmazzon, előbb-utóbb eljut az adekvát fogalmi keretig, eljárásig és kritériumokig, melyeket senkinek sem lesz oka kifogásolni, akkor ez a tény nem állna útjában a kommunikatív és a stratégiai cselekvés elkülönítésének. Mivel azonban a deliberáció időhöz kötött tevékenység, ezért az induló helyzet mibenléte és a haladás mikéntje cseppet sem közömbös. Az imént már rámutattam, minden résztvevőnek méltányolható másodfokú érde-

ke fűződik ahhoz, hogy az általa helyesnek tartott álláspont kerekedjék felül, és ez nemcsak azon fog múlni, hogy hová érkezik el a deliberáció folyamata a döntés időpontjára, hanem azon is, hogy honnan – milyen fogalmi apparátus dominanciájától – indul el. Ám ez nem olyan kérdés, melyet a konszenzusra való közös törekvés, az érvek és ellenérvek cseréje önmagában eldöntene: ez küzdelem kérdése is, ahol győztesek és vesztesek vannak. S ami a kezdőpontról elmondható, az elmondható a fogalmi apparátus változásának minden lépéséről: a közös gondolkodás minden elmozdulás során párosul a stratégiai versengéssel.

Ez a konklúzió két körülmény együttes feltételezésén alapul. Az egyik a deliberáció időhatárhoz kötöttsége, a másik a résztvevők méltányolható érdekeltsége abban, hogy olyan döntés fennhatósága alatt éljenek, melyet helyeselni tudnak. Az időhatárhoz kötöttség, mint már láttuk, lényegi tulajdonsága a deliberációnak, akár egyéni, akár kollektív legyen is ez. Amit még röviden meg kell vizsgálnunk, az a következő kérdés: nem gondolható-e el közös deliberáció, ahol a résztvevőknek nem fűződik méltányolható érdekük ahhoz, hogy az eredményt helyeselni tudják, vagy ha van ilyen érdekük, az nem versenyez a többiek hasonló érdekéhez. Véleményem szerint elgondolható, de – miként az időbeli korlátok feloldása esetén – kizárólag úgy, hogy a gondolati modelljétől teljesen elszakad a közös deliberáció – a kommunikatív cselekvés – modelljétől: még az idealizált modelltől is. Kétféle változatban gondolkodhatunk – és mindkét változatnak végzetes hatása volna a kommunikatív cselekvés elméletére nézve.

Az egyik esetben a vita résztvevői nem az egymás közti viszonyaik szabályozására alkotnának elveket: külső szemlélői volnának a közösségnek, melynek a normáiról párbeszédet folytatnának egymással. Olyan volna ez, mintha Adam Smith és David Hume kellően tájékozott, pártatlan és jóindulatú, „ideális megfigyelőjét" sokszoroznánk meg, hogy részrehajlásmentes erkölcsi ítéleteit hasonló ideális megfigyelőkkel vitatkozva alakítsa ki.

Az ideális megfigyelők puszta szemlélők: nem a saját életükről van szó, és kívülállóként sem avatkozhatnak be az általuk megfigyelt világ ügyeibe. Megállapodásuk ezért sem első-, sem másodfokú érdekeket nem keletkeztet a számukra; a vitatott normatív rendszerek bármelyike kerekednék fölül, őket magukat az eredmény nem érintené. Ilyen körülmények közt a kommunikatív cselekvésnek a résztvevők számára nem lennének stratégiai vonzataik. Első fokon nem érintené őket a rivális normatív rendszerek közti választás, hisz nem a választott elvek és szabályok fennhatósága alatt élnének. Másodfokon – ugyanezen okból – nem fűződnék méltányolható érdekük ahhoz, hogy csak olyan normatív rendszert fogadjanak el közösen, melyet ők maguk érdemben helyeselni tudnak. Ha a „kellően tájékozott" kitétel itt azt jelenti, hogy az „ideális megfigyelő-deliberátorok" eleget tudnak ahhoz, hogy konszenzusra jussanak, akkor választásra nem is kerülne sor. Ha viszont az ő vitáik során is egynél több normatív rendszer marad állva, akkor azért nem fognak választani, mert a választást át kell engedniük azoknak, akiknek az életét a kiválasztott elvek és szabályok rendezni fogják. Az „ideális beszédhelyzet" hipotetikus közegében a kommunikatív cselekvés vagy konszenzust teremtene, vagy megállna a rivális ajánlatok rögzítésénél. A választás és a vele járó stratégiai interakció ebben a közegben – az „ideális megfigyelő-deliberátorok" között – nem jelennék meg: visszaháramlanék azokra akiket az ideális deliberátorok megfigyelnek.

A másik esetben a kommunikatív interakció résztvevői valamennyien tagjai a közösségnek, melynek a számára politikai elveket és normákat alkotnak. Ennyiben ez a variáns jól illenék Habermas szándékaihoz. Így viszont feltételeznünk kell, hogy az összes kommunikáló individuumnak érdekei fűződnek a közös mérlegelés és fontolgatás eredményéhez. Helyzetük kedvezőbben vagy kedvezőtlenebbül alakul attól függően, hogy a formálódó konszenzus hol állapodik meg. Hogyan lehetséges mégis, hogy a köztük zajló kommunikáció ne járjon stratégiai vonzatokkal? A válasz úgy szól, hogy bár a résztvevőknek érdekük fűződik a konszenzuskeresés kimeneteléhez, senki nem tudja, hogy érdekei miben állnak. A hipotetikus diskurzus résztvevői semmit nem tudnak arról, hogy milyen társadalmi osztályba születtek bele, hogy milyen képzésben részesültek, hol helyezkednek el az örökletes tehetségek eloszlásában, nem ismerik a valláshoz való viszonyukat, sejtelmük sincs kulturális vonzalmaikról, etnikai hovatartozásukról, nemükről, életformájukról: semmiről, ami az érdekeiket alakíthatja. Úgy is mondhatnánk: nincsenek abban a helyzetben, hogy az elvekről és normákról tett kijelentések stratégiai implikációit értelmezni tudják. Ez olyan volna, mintha vitájukat a rawls-i „tudatlanság fátyla" mögött folytatnák le. Csakhogy ebben az esetben igazi vitának sincs helye. Miként arra Rawls rámutatott, „a tudatlanság fátyla

mögött" mindenki pontosan ugyanarra az eredményre jutna; elegendő volna megvizsgálni, hogy mit választana egyetlen „véletlenszerűen kiválasztott személy", és máris tudnánk, hogy mindenki más is mit választana.[15] A stratégiai interakciókról maradéktalanul leválasztott "ideális beszédhelyzet" ebben az esetben sem annak – az együttélésük elveit közösen fontolgató egyének kommunikációjának – az idealizált modellje volna, amit Habermas modellezni kíván vele. Ő maga tudatosan és félreérthetetlenül el is utasította.[16]

Az egyik esetben a résztvevők nem a saját életükről kommunikálnak, a másik esetben nem érdekes, hogy zajlik-e köztük kommunikáció. Az elmélet mindkét esetben pontosan attól vonatkoztat el, amit ideális szintre emelve modellezne.

Habermas elgondolása tehát egy súlyos dilemmába ütközik, és véleményem szerint meg is feneklik rajta. Vagy arról mond le, hogy a közös életük elveit megvitató egyének véleménycseréjének ideális elméletét kínálja (mert az "ideális beszédhelyzetbe" képzelt egyének az egyik esetben nem a saját közös életükről kommunikálnak, a másik esetben nincs szükségük érvelő kommunikációra), vagy arról mond le, hogy akár ideális feltételek közt is szigorúan elkülönítse egymástól a közös deliberáció és a stratégiai interakció vetületeit. Az előbbiről nem mondhat le anélkül, hogy ne adná fel magát a tárgyat is, amelyről gondolkodik, tehát az utóbbiról kell lemondania.

Összefoglalva: egyazon közlés egyszerre adhat alkalmat közös megfontolásra, vitára, érvelésre, és szolgálhatja ugyanakkor a stratégiai befolyásolást.Két vetülete közt a kapcsolat mibenléte esetleges lehet, de a puszta ténye nem: az erkölcsi ítéletek szükségszerűen vonnak maguk után stratégiai értékű információt és – ezzel nem foglalkoztunk, de véleményem szerint szintén kimutatható – a stratégiai közlésnek is szükségszerűen vannak erkölcsi vonatkozásai.

[15] *Theory*, 120.

[16] Lásd az igazságosság elveinek az „eredeti helyzetben" való kiválasztásáról adott kritikáját. Jürgen Habermas: „Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism." *Journal of Philosophy*, 92 (1995) 109–131 (117–119).

Ha ez a konklúzió nem jár messze az igazságtól, akkor a deliberatív politika és a stratégiai politika elkülönítése inkoherens ideált állít föl. A politika e két vetülete megfelelő integrálásának nincs elméleti alternatívája.

2.3 Ideális és nem ideális elmélet: igazságosság

Fontos, hogy tisztán lássuk, pontosan mire is vonatkozik az előző két szakasz végkövetkeztetése. A politikai folyamatok két komponense, a közös deliberáció és a stratégiai interakció viszonyáról volt szó. Azt mutattam ki, hogy ahol közös deliberáció van, ott van stratégiai interakció is, méghozzá elválaszthatatlanul összebonyolódva a deliberáció aktusaival.

A politikai filozófiának azonban a politikai cselekvés nem az egyedüli, sőt, nem is az első tárgya. *Politikai* cselekvésről ott beszélhetünk, ahol az egyének választásait politikai intézmények koordinálják; olyan intézmények tehát, melyek a felségterületükön bárki számára kötelező normákat írhatnak elő és kényszeríthetnek ki, anélkül, hogy ehhez a fennhatóságuknak alávetettek előzetes beleegyezését kérnék. A politikai intézmények – pontosabban: az intézményi szerepek betöltői – közhatalmat gyakorolnak egyének fölött, akik ehhez nem adták a hozzájárulásukat, ez pedig igazolásra szorul. A közhatalom igazolásának kérdése az első politikafilozófiai kérdés.

Az első politikafilozófiai kérdésről előzetesen két dolgot állapíthatunk meg. Először, ez a kérdés *tartalmi* természetű. Habermastól eltérően John Rawls, akinek *Az igazságosság elmélete* című értekezése e szakasz fejtegetéseinek középpontjában fog állni, nem a kollektív mérlegelési és döntési folyamat ideális modelljét kívánja körvonalazni. Nem azt vizsgálja, hogy milyen eljárásban egyezhetnek meg valamely politikai közösség tagjai az igazolás feltételeiről, illetve arról, hogy intézményeik eleget tesznek-e e feltételeknek. Tárgya az, hogy melyek ezek a feltételek, és teljesíti-e őket a vizsgált intézményi berendezkedés. Másodszor, ez a tartalmi kérdés mindenképpen fölmerül, akár feltételezzük, hogy az egyének és csoportjaik stratégiai játszmákba bonyolódnak egymással a közhatalmi döntések fölötti befolyásért, akár nem. A politikai hatalom léte abban a tényellentétes helyzetben is igazolásra szorul, amikor a keretei között nem zajlanak stratégiai interakciók. Elmondható tehát, hogy az első politikafilozófiai

kérdés független a stratégiai interakciók hipotézisétől. Nem esik el attól, hogy a stratégiai interakciók tényét zárójelbe tesszük.

Rawls ennél is tovább megy. Szerinte a politikai intézmények igazolása során a stratégiai interakciók nem csupán zárójelbe tehetők – induláskor kifejezetten helyes zárójelbe tenni őket. Elgondolásának lényegét a következőkben adnám vissza.

A politikai intézmények igazolása normatív vállalkozás. Feltételeit normatív elvek jelölik ki. Ezeket sorában Rawls kitüntetett jelentőséget tulajdonít az igazságosság elveinek. A jelen fejezet 1. szakaszában szó volt már róla, hogy Rawls szerint az igazságosság elveinek teljesítésére produktív társadalmakban van egyszerre szükség és lehetőség. A vizsgált intézményrendszerek alkalmasak kell, hogy legyenek az egyének közös érdekeinek szolgálatára. Ezt talán úgy fejezhetnénk ki: hatékonyan kell koordinálniuk a produktív együttműködést. A hatékony intézményrendszerek közül azok minősülnek erkölcsileg elfogadhatónak, melyek azon túl, hogy többletek előállítását teszik lehetővé, a többletek elosztásával járó érdekkonfliktusokat igazságos módon rendezik. Ez utóbbi feltétel áll Rawls elméletének középpontjában.

Tegyük fel először, javasolja Rawls, hogy hipotetikus világunkban egyáltalán nem zajlanak stratégiai játszmák.[17] Ilyen körülmények közt mindenki közvetlenül arra és csakis arra figyel, hogy az igazságos intézmények milyen cselekvést várnak el tőle. Az intézményi normák teljesítésétől nem térítik el a többiek stratégiai viselkedésére irányuló számítások. Az intézményrendszer ideálisan teljesít. Most pedig tegyük fel, hogy a rendszerben stratégiai interakciók is vannak. Ez esetben a kölcsönös stratégiai számítások eltérítenek attól az eredménytől, amit az igazságos intézmények a stratégiai cselekvés kizárása esetén állítanának elő. Az intézményeknek teljesítése nem lesz ideális. A veszteségek mérséklése érdekében az intézményeket a „második legjobb" megoldásra kell kalibrálni: az intézményi szabályozásnak be kell számítania a stratégiai interakciók torzító hatásait.[18]

Röviden, az igazságosság elveinek normatív kívánalmait tiszta formájukban olyan hipotetikus helyzetből kiindulva azonosíthatjuk, melyben nincs tér a stratégiai interakciók számára. Rawls *ideális elméletnek* (ideal theory) nevezi azt az elméleti modellt, mely a stratégiai viselkedést kizáró feltevésekre épít; e feltevések sorában kitüntetett jelentőséget tulajdonít a *szigorú normakövetésnek* (strict compliance) amikor mindenki meg kíván felelni az igazságosság elveinek, és épp ezért kész követni az igazságos intézmények normáit.

Lássuk most már az ideális elmélet feltételezéseinek teljes listáját! Az ideális elmélet, mondja Rawls, „azokat az elveket dolgozza ki, melyek valamely jól berendezett társadalmat jellemeznek kedvező körülmények között".[19] „Jól berendezett társadalmon" olyan társadalmat ért, ahol teljesülnek a következő általános feltételek:

1. A társadalom intézményi alapstruktúrája eleget tesz az igazságosság elveinek, és tagjai egyetértenek abban, hogy az intézményi rend igazságos.

2. Mindenki tudja, hogy mindenki más is az igazságosság elveivel összhangban lévőnek tarja társadalmuk alapstruktúráját, és azt is tudják, hogy ezt tudják egymásról (az alapstruktúra igazságos volta „közös tudás" tárgya).

3. Mindenkinek „erős és rendes körülmények közt hatékony vágya, hogy az igazságosság elvei által megkívánt módon járjon el".[20]

4. Az egyének tudják egymásról, hogy mindegyikük erősen motivált az igazságosság elveit kielégítő cselekvésre, és azt is tudják, hogy ezt tudják egymásról (az igazságosságra való általános törekvés ténye „közös tudás" tárgya).

[17] Az igazságosság elveinek elméleti meghatározása céljából Rawls köztudomásúlag a szerződéselméleti módszer megújított változatához folyamodott. Mivel a szerződéskötés rendes körülmények közt egy alkufolyamatot zár le, a szerződéselméleti keret azt a benyomást keltheti, mintha Rawls módszertani választása már az első lépéseknél is a stratégiai interakciók feltevéséhez kötné elméletét. Rawls azonban hangsúlyozza, hogy a hipotetikus „eredeti helyzetben nincs alapja a szokványos értelemben vett alkudozásnak, [...] mivel a felek nem ismerik a köztük lévő különbségeket, és mindenki egyformán racionális és hasonló helyzetben van, ezért mindenkit ugyanazok az érvek győznek meg". *Theory*, 120.

[18] Például az adórendszernek magasabb kulcsokkal kell számolnia adóelkerülés esetén, mint abban az ideális esetben, amikor mindenki hiánytalanul lerója a rá eső adót. A növekmény a lelkiismeretes adófizetőkre fog hárulni, a tehermegosztás kevésbé méltányos lesz.

[19] Uo., 215.

[20] Uo., 4.

Ha e négy feltétel egyszerre teljesül, a társadalom tagjai külön-külön és együttvéve következetesen tartani fogják magukat a politikai intézmények előírásaihoz. Hisz valamennyien motiváltak arra, hogy az igazságosság elveivel összhangban cselekedjenek; motiváltságuk erős és hatékony (3. feltétel). Valamennyien úgy vélik, hogy társadalmuk alapvető intézményei megérdemlik normáik szigorú betartását, mivel eleget tesznek az igazságosság elveinek (1. feltétel). Ezért valamennyien motiváltak az intézményi normák szigorú betartására. Az igazságosságra való általános törekvés ténye a társadalom tagjainak „közös tudásához" tartozik (4. feltétel), továbbá „közös tudásuk" része az is, hogy mindenki igazságosnak, s következésképpen követésre méltónak tartja az alapvető intézményi normákat (2. feltétel). Ezért, amikor a többiek viselkedésére reflektálnak, várakozásaik nem térítik el őket az intézményi normák szigorú betartásától.

A négy feltételnek egyszerre kell teljesülnie: ha bármelyikük sérelmet szenved, az egyének és az egész társadalom viselkedése el fog maradni az igazságosság kívánalmainak ideális teljesítésétől.

Ha az első feltétel nem teljesül, azaz az intézmények nem igazságosak, a szigorú normakövetés feltétele sem teljesülhet. Az egyének nem követhetik egyszerre az elvek előírásait és az intézményi normákat. Ha az intézményekhez igazodnak, az elveket sértik meg. Ha az elveknek próbálnak eleget tenni, akkor az intézményi szabályokkal kerülnek szembe. Ám ez nem jelenti, hogy ezen a módon igazságos viszonyokat tudnának fenntartani egymás között. Ha erre intézményi koordináció nélkül is képesek lennének, nem is volna szükségük intézményekre. Mivel az intézményi koordinációtól elrugaszkodva nem tudják az igazságosság elveinek megfelelően összehangolni a cselekedeteiket, ezért menthetetlenül stratégiai játszmákba bonyolódnak.

A harmadik feltétel nem teljesülése esetén az eltérés a következőképpen áll elő. Tegyük fel először, hogy mindenkiről, vagy majdnem mindenkiről igaz, hogy bármikor megsérti az intézményi normákat. Ebben az esetben az intézményrendszer összeomlik, egyáltalán nem képes teljesíteni feladatát, az egyéni cselekedetek koordinálását. Az intézményi normákat persze nem kell mindenkinek (vagy majdnem mindenkinek) mindig (vagy majdnem mindig) megsértenie ahhoz, hogy a szigorú normakövetés feltétele kárt szenvedjen. Elegendő, ha egy kisebbség mutatkozik egy bizonyos gyakorisággal normaszegőnek. Mi történik ebben az esetben? Az intézmények működőképesek maradnak, azonban kevésbé hatékonyan és kevésbé igazságosan fognak működni. A normaszegés költségekkel jár, és a veszteségeket nagyobbrészt a normakövető többség fogja viselni. A normaszegők élvezik a a kooperatív gyakorlatokkal járó előnyöket, de a terhekből nem veszik ki a rájuk eső részt. De nem lehet megfelelően kalibrált büntetésekkel vagy jutalmakkal rábírni őket a normák megtartására? Természetesen lehet. Ám először is, a jutalmak és büntetések alkalmazása maga is stratégiai cselekvés. Másodszor, a büntetésnek és jutalmazásnak is költségei vannak, és ezeket a költségeket is jórészt az önkéntes normakövetők kényszerülnek állni. A normaszegésre hajlamos kisebbség és a normakövetésre kész többség közti stratégiai interakció során az igazságosság elvei sérelmet szenvednek.

De stratégiai játszmák jönnek létre akkor is, ha a második vagy a negyedik feltétel hibádzik. Tegyük fel, hogy mindenki szigorú normakövető, és mindenki igazságosnak, tehát normakövetésre érdemesnek tartja társadalmának intézményeit, csakhogy ezt nem tudják egymásról. Senki nem biztos benne, hogy mások követni fogják-e az intézményi normák előírásait: az emberek azt gondolják egymásról, hogy nem lesznek normakövetők, ha az alapstruktúrát igazságtalannak tartják, akkor pedig eleve nem, ha a normakövetésre nem is motiváltak. Akár így, akár úgy, a mások viselkedésével kapcsolatos bizonytalanság önmagában is eltérítheti a szigorú normakövetés gyakorlatától. Bár mindenki szigorú normakövető, de mivel viselkedésének igazságos vagy igazságtalan volta mások viselkedésétől is függ, és mivel a többiek normakövetési hajlandóságában mindenki bizonytalan, ezért senkinek nem lesz oka rá, hogy szigorúan tartsa magát az intézményi normákhoz.

Ha tehát a sorra vett feltételezések közül csak egy is sérelmet szenved, a stratégiai viselkedés szempontjai óhatatlanul eltérítik a társadalmi együttműködés előnyeinek és hátrányainak megoszlását attól az eloszlástól, mely abban az esetben alakulna ki, ha valamennyi cselekvő kizárólag az igazságosság normáit szem előtt tartva járhatna el.

Félreértenénk Rawls elméleti vállalkozását, ha úgy értenénk a dolgot, hogy az ideális elméletből való kiindulás a valóság ignorálásához vezet. Először is, Rawls világossá teszi, hogy *minden* empirikus adottságot nem lehet tényellentétes feltételezésekkel idealizálni. Vannak empirikus tények, melyeket az igazságosság ideális elméletének megváltoztathatat-

lanként kell elfogadnia; ezeket nevezi „az igazságosság körülményeinek" (*circumstances of justice*).[21] Az igazságosság körülményei testesítik meg a korlátokat, melyek között az igazságosság ideális elmélete mozoghat. Minden ideális elmélet meghatározó tulajdonságai közé tartozik, hogy milyen fix „körülmények" között idealizálja a való világot. Rawls két lényegi fix körülményt említ: az erőforrások szűkösségét, valamint azt a tényt, hogy a különböző emberek érdekei közt csupán részleges egybeesés lehet: nem csupán tény, hogy az emberek a saját életüket élik, hogy maguk határozzák meg, hogy mi a jó nekik, de egyenesen kívánatos is, hogy ez így legyen: a jó társadalom mindenki számára biztosítja az autonóm életvezetés feltételeit. Ezért aztán nincs rá garancia, hogy a különböző életcélok közt tökéletes harmónia legyen.[22]

Ha az ideális elméletnek ezt a tulajdonságát számításba vesszük, akkor arra is felfigyelhetünk, hogy az ideális elmélet nem csupán abban van a segítségünkre, hogy világosabb képet alkossunk az igazságosság ideáljáról. Egyben az ideálalkotás határaira is rávilágít. Megmutatja, hogy mi az, amit optimális feltételek között sem lehet értelmes célként kitűzni, aminek elérésében nem a valóság elvben módosítható adottságai akadályoznak: hogy mi az, amit a jól berendezett társadalom ideális viszonyai közepette sem érhetnénk el. Így például, ha Raws helyesen határozta meg az igazságosság körülményeit, akkor az egyének és csoportjaik közti érdekkonfliktusok méltányos rendezésére lehetőség van ugyan, de kiküszöbölésükre, meghaladásukra nincsen. Ezzel az arcával az ideális elmélet nem a fennálló állapotok meghaladásának irányába, hanem éppenséggel a meghaladhatatlan realitások felé tekint.[23]

[21] *Theory*, 109.

[22] Ezt nevezi, némiképp megtévesztő módon, *korlátozott altruizmusnak* (limited altruism). A terminus azt sugallja, hogy bár az emberekben van altruizmus, azonban nem annyi, amennyi erkölcsileg elvárható volna. Rawls azonban nem erre gondol. Ő két etikai elv együttesét nevezi korlátozott altruizmusnak. Először, az egyén csak akkor élhet értelmes életet, ha céljait módjában áll önállóan megválasztani. És másodszor: a saját életcéljainak ki-ki nagyobb jelentőséget tulajdoníthat, mint más emberek életcéljainak. *Theory*, 110. V. ö. Thomas Nagel: *Inequality and Partiality*. New York–Oxford: Oxford University Press 1991.

[23] Az első fejezetben azt írtam, hogy e könyv megközelítése nem utópisztikus. Miben különbözik az utópiaalkotás az ideális elmélet alkotásától? Két dologban. Az ideális

Másodszor, Rawls elgondolásában az ideális elmélet megalkotása csupán a kezdő lépés a teljes teória kifejtése felé. Ha már kezünkben vannak az ideális elmélet megállapításai arról, hogy a társadalmi interakciókban résztvevő egyének hogyan járjanak el, amikor döntéseik stratégiai összefüggései zárójelbe kerülnek, át kell térnünk a következő kérdésre: hogyan módosulnak az igazságosság elvárásai valóságközelibb feltételek között, amikor a stratégiai szempontok eltérítenek a közvetlen normakövetéstől. A módosulásokat rekonstruáló teóriát nevezi Rawls*nem ideális elméletnek* (*nonideal theory*), centrális feltételezését *részleges normakövetésnek* (*partial compliance*).[24]

Itt érdemes egy rövid kitérőt tennünk az ideális és nem ideális elmélet, a szigorú és részleges normakövetés közti megkülönböztetésnek egy olyan tulajdonságára, mely e könyv kérdésfeltevése szempontjából igen fontos lesz. Rawls úgy beszél ideális és nem ideális elméletről, szigorú és részleges normakövetésről, mintha a megkülönböztetés vagylagos volna: a kollektív normakövetés vagy hiánytalan, vagy hiányos. Ennek megfelelően a nem ideális elmélet tárgyát olyan intézmények és gyakorlatok vizsgálatában jelöli ki, melyek a részleges normakövetés okozta erkölcsi veszteségek mérséklését vagy kompenzálását szolgálják: példái közt az igazságos büntetés, az igazságos kártérítés, az igazságos hadviselés elmélete szerepel.[25] Nem beszél arról a nyilvánvaló tényről, hogy a részleges normakövetésnek fokozatai vannak, és a fokozatosság önálló problémákat vet fel. Az ő elméleti céljaira elegendő a vagylagos megkülönböztetés;

elméletek egyfelől nem vonatkoztatnak el azoktól az empirikus feltételektől, melyek között a tárgyuk az, ami. Az igazságosság ideális elmélete nem feltételez olyan világot, ahol nincs konfliktus a sok-sok egyén személyes céljai között; a politika ideális elmélete nem feltételez olyan világot, ahol nincs stratégiai cselekvés. Másfelől az ideális elméleteket azzal a céllal alkotják, hogy feltárják a vizsgált terület normatív alapjait; ezekből az alapokból kiindulva azonban nem ideális elméletekhez jutnak el. Az így megalkotott nem ideális elméletek célja kettős: egyrészt megvizsgálják, hogyan módosulnak az ideális elmélet által feltárt elvek követelményei valóságközeli helyzeteket feltételezve, másrészt azt a kérdést teszik fel, hogy mi módon közelíthetők a valóságközeli helyzetek (az elégtelen normakövetés helyzetei) az ideálishoz, anélkül, hogy azt valaha elérnék.

[24] *Theory*, 7 sk., 215 sk., 308 sk.

[25] Uo., 8.

ám épp a politika erkölcsi problémája kapcsán nem hagyhatók figyelmen kívül a fokozatosság által fölvetett kérdések.

A nem ideális feltételek közt működő intézmények megítélése során a kérdés úgy hangzik: a lehetőségekhez képest minimalizálják-e a stratégiai játszmák során elszenvedett károkat. A politikai cselekvés megítélése során az elsődleges kérdés más. Így foglalnám össze: hogyan befolyásolja a hatalmi harc etikáját az a tény, hogy a vetélytársaktól nem várható szigorú normakövetés?

Ennek a kérdésnek két vetülete van. Először, mikor mondhatjuk, hogy egy bizonyos cselekvő, akinek a többiek részéről hiányos normakövetéssel kell számolnia, maga is eltérhet a rá vonatkozó normák szigorú megtartásától? A továbbiakban *elégséges normakövetésről* beszélek azokról az esetekről szólva, amikor a kollektív viselkedés normatartása bár nem tökéletes, de az egyes cselekvőt ez nem jogosítja fel a normaszegésre. *Elégtelen normakövetésnek* pedig a normaszegési gyakorlatnak azt a szintjétfogom nevezni, amely megengedhetővé vagy egyenesen elvárhatóvá teszi, hogy a mi emberünk is eltérjen az elégséges normakövetés körülményei közt kötelező erejű normától.

Az elégtelen normakövetés tényei leszállítják a jóhiszemű cselekvőkkel szembeni elvárásokat. Ugyanakkor a normakövetésnek az a gyakorlata, mely az ideális elmélet által azonosított elvárásokhoz viszonyítva elégtelen, az elvárások új, alacsonyabb szintjéhez viszonyítva elégségesnek mutatkozhat. De van olyan gyakorlat, mely ehhez a szinthez képest is elégtelen: ez tovább gyengíthet az elvárásokon. Belátható, hogy az elégséges-elégtelen megkülönböztetés viszonylagos, és fokozatok egész sorozata rendelhető hozzá.

A fokozatok közti mozgás két irányban képzelhető el: az általános normakövetés leromlása az elvárások szintjének süllyedésével, javulása az elvárások szintének emelkedésével jár. Ez az észrevétel vezet át kérdésünk második vetületéhez. Elkerülhető-e a lefelé csúszás? Van-e mód a feljebb kapaszkodásra? Vagy fátummal van dolgunk, mellyel szemben a politikai közösség tehetetlen?

Ha van mód a lefelé tartó spirálból való kikeveredésre és a magasabb szintre jutásra, az biztosan koordinált cselekvést kíván, a koordinált cselekvés pedig intézményeket. Még egy pont, ahol az intézmények elsőbbsége megmutatkozik. A kontextus ugyanakkor megváltozott. A politika világában vagyunk; kérdésünk nem az, hogy milyen intézményi elrendezés tesz eleget az igazságosság elveinek a „jól berendezett társadalom" stratégiamentes környezetében, hanem az, hogy mi módon lehet a stratégiai interakciók gyakorlatát és kimenetüket az igazságosság kívánalmaihoz közelíteni.

De mitől függ, hogy a normakövetés – valamilyen elvárási szinthez viszonyítva – elégséges vagy elégtelen? Egy tényezőt már ismerünk, ez az általános normakövetés szintje változik: minél gyakoribb a normaszegés, és minél nyomósabb követelményeket sértenek meg a normaszegők, annál közelebb jutunk ahhoz a ponthoz, ahol a normától eltérő cselekvés megengedhetővé válik (és viszont). Azonban változatlan szintű normakövetés is elégtelenből elégségesbe válthat át (és viszont), ha a cselekvés politikai tétje növekszik (vagy csökken).

Összefoglalnám a jelen szakasz belátásait. Az igazságosság elméletének szintjén dől el, hogy a politika erkölcsi problémája kizárólag az intézményeket terheli-e, vagy önálló problémaként jelenik meg a politikai cselekvés terén is. Ezért a politikai cselekvés elmélete feltételezi az igazságosság elméletét. Az igazságosság elmélete elvonatkoztathat a stratégiai viselkedés tényeitől, és első lépésben célszerű is elvonatkoztatnia tőlük. Ám mihelyt áttérünk a politikai intézmények igazságosságának kérdéseiről a politikai cselekvés etikájának kérdéseire, ettől az absztrakciótól meg kell válnunk.

Azt jelentené ez, hogy a politikai cselekvés erkölcsi problémái eleve a nem ideális elmélet tartományába sorolandók? A válasz attól függ, hogy pontosan mit értünk ideális elméleten. Az ideális és nem ideális elmélet rawls-i megkülönböztetését bizonyos ambivalencia lengi be. Egyfelől úgy hangzik, mintha valamiféle *általános* ideális elmélet és a neki megfelelő, *általános* nem ideális elmélet körvonalait vázolná fel. Valójában az *igazságosság elveinek* meghatározására szolgáló ideális elméletről és az azt kiegészítő nem ideális elméletről van szó. Az igazságosság ideális elméletében valóban nincs hely a politikai cselekvés erkölcsi problémái számára. Ám ez azért van így, mert itt a politika számára sincs hely. A politika nemcsak stratégiai interakciókban áll, de elválaszthatatlan a stratégiai in-

terakcióktól. Márpedig a „jól berendezett társadalom" feltételezései közt nincs stratégiai interakció.[26]

Stratégiai interakciók számára, mint láttuk, ott nyílik tér, ahol az ideális elmélet – a „jól berendezett társadalom" – feltételezései közül legalább egy nem teljesül. Ez már az igazságosság nem ideális elméletének a világa. De nem szükségszerű, hogy a politikai cselekvés etikájának a szempontjából is nem ideális elméletnek bizonyuljon. Ha a „jól berendezett társadalom" feltételezései között nincs politika, akkor a politikai etika semmilyen – akár ideális, akár nem ideális – elmélete nem kötődhet e feltételek együttes teljesüléséhez. A politikai cselekvés etikájának ideális elmélete más, mint a politikai intézmények igazságosságáé.

A következő szakasz ezt a megállapítást tölti ki tartalommal.

2.4 Ideális és nem ideális elmélet: politika

Mint láttuk, Rawls nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az ideális elméletnek bizonyos fix körülmények közt kell mozognia. Az, hogy milyen empirikus tényeket kell fix körülményekként kezelnie, nem független a tárgytól, melynek az ideális elméletéül hivatott szolgálni. Minden vizsgált tárgy természete kijelöli az idealizáció rá jellemző empirikus korlátait, melyektől az ideális elmélet sem vonatkoztathat el anélkül, hogy az eltüntetett tényekkel együtt ne tűnnék el maga a tárgy is. Rawls vizsgálódásainak tárgya a politikai intézmények igazságossága. Emlékeztetőül: az igazságosság ideális elméletének két lényegi körülményt kell fix adottságként kezelnie Rawls szerint: az erőforrások szűkösségét és az egyéni életcélok autonómiáját. Létezik ideális elmélet, mely mindkét körülményen átlép: Marx kommunista társadalmában az erőforrások „bőven buzognak", az emberi célok pedig soha nem keresztezik egymást. A kommunizmus utópiája azonban nem az igazságosság ideális feltételeit rögzíti, hanem olyan ideális feltételeket, melyek közt az igazságosság problémája föl sem merül.

[26] A szó szűkebb értelmében; lásd a 2.1. szakaszt.

Marx teóriája nem az igazságosság, hanem valamiféle igazságosságon túli világ ideális elmélete.[27]

Ahogy az igazságosság erkölcsi problémája elesik, ha az elmélet elvonatkoztat az igazságosság körülményeinek nevezett feltételektől, ugyanúgy esik el a politikai cselekvés erkölcsi problémája is, ha „a politika körülményeinek" nevezhető feltételektől vonatkoztatunk el.[28] Rawls kérdése úgy szólt: milyen ideális feltételezésekből kell kiindulni az igazságosság elveinek azonosításához. Ennek a célnak tökéletesen megfelel a „jól berendezett társadalom" idealizációja. Az igazságosság elveinek azonosítása nem kívánja meg a stratégiai viselkedés beszámítását; ellenkezőleg: azt kívánja, hogy a stratégiai viselkedés következményei ne térítsenek el a keresett elvektől. A politikai cselekvés ideális elmélete azonban a stratégiai viselkedést nem zárhatja ki vizsgálati köréből.

Az előző szakaszban megmutattam, hogy a „jól berendezett társadalom" négy feltétele közül elég egyet zárójelbe tenni, és máris olyan világban vagyunk, melyből kiküszöbölhetetlenek a stratégiai interakciók. Nem mindegy azonban, hogy mit teszünk zárójelbe.

Zárójelbe tehetjük az intézmények igazságosságának vagy a szigorú normakövetésnek a feltevését. Az igazságtalan intézmények feltevése

[27] Jó okunk van elvetni ezt a radikális idealizációt. Az alapvető baj vele nem az, hogy empirikusan valószerűtlen, hanem az, hogy erkölcsileg nem kívánatos. Az erőforrások szűkössége csupán nem kívánt adottság, az egyéni életcélok autonómiája azonban maga is egy erkölcsi ideált testesít meg, mely világunkban már megjelent, de még csak részben valósult meg.Márpedig Marx kommunizmusa összeegyeztethetetlen azzal, hogy minden ember a saját életét éli, autonóm cselekvőként. Lásd a „Marx és a liberalizmus" című tanulmányt e kötet Függelékében.

[28] „A politika körülményei" kifejezést Jeremy Waldron vezette be. Lásd Waldron: *The Dignity of Legislation.* Cambridge: Cambridge University Press 1990. Waldron azt javasolja, hogy a politika körülményein az igazságosság körülményeinek, valamint két további, speciálisan politikai feltételnek az együttesét értsük. Az utóbbiakat úgy írja le, hogy 1. emberek egy csoportja kooperálni kíván, azonban 2. nincs köztük egyetértés a kooperáció igazságosságának elveit illetően. E körülmények vonják maguk után, hogy nem lehetnek meg állam és jog nélkül. Ezzel a kiindulással egyetértek (a nézetkülönbségek ténye mellett figyelembe veendőnek tartom azt is, hogy a cselekvők szándékai nem transzparensek egymás számára), de egy olyan konzekvenciájára is rámutatok, mely Waldron érdeklődésén kívül esik – nevezetesen arra, hogy a politika elválaszthatatlan a stratégiai interakciók gyakorlatától.

azonban belátható módon átugorja a politika ideális elméletét, és egyenesen a nem ideális politikai elméletnél köt ki. Ugyanitt landolunk, ha a szigorú normakövetés feltevéséről az elégtelen normakövetés feltevésére térünk át. Ha a szigorú normakövetés kikötése nem teljesül, akkor biztosan nem beszélhetünk ideális elméletről.

Ez azt jelentené ugyanis, hogy az elmélet az egyének – empirikus pszichológiai és szociológiai tények függvényében változó – aktuális normakövetési hajlandóságához igazítjaaz erkölcs elvárásait, ami az erkölcs normativitásáról való lemondással volna egyenértékű. A cselekvő egyénnel szembeni erkölcsi elvárások nem változhatnak meg attól, hogy az ő teljesítési kedve gyengül (miközben minden más körülmény változatlan).

Változhatnak azonban, ha az egyénnek az egyik esetben biztos tudása van döntési helyzetéről és döntésének várható következményeiről, a másikban viszont – miközben az objektív helyzet és az alternatív döntések objektív következményei is ugyanazok – bizonytalanság közepette kell döntenie. *Ugyanaz az erkölcsi rendszer* az egyik esetben elítélheti és tilalmazhatja azt a cselekedetet, melyet a másikban esetleg megenged, utólag sem hibáztatva a cselekvőt. Ezeket a helyzeteket egyszerűen más és más módokon kezeli, anélkül, hogy alapelvei módosulnának. A tájékozottság variábilis szintje azon empirikus körülmények közé tartozik, melyeket az erkölcs joggal vesz figyelembe általános kívánalmainak a konkrét helyzetekre való alkalmazása során. Az elégtelen ismeretek tényének figyelembe vétele nem rontja le normativitását, csupán kiterjeszti azoknak a helyzeteknek a körét, melyekről érvényes ítéletet tud mondani.

Ha így van, akkor az igazságosság ideális elméletétől eljuthatunk a politika ideális elméletéhez, feltéve, hogy a „jól berendezett társadalom" episztémikus – az egyének tudására vonatkozó – megkötéseit tesszük zárójelbe. Rawls két ilyen megkötést tesz: a társadalom tagjai egyetértenek abban, hogy intézményeik igazságosak, és mind ez az egyetértés, mind pedig valamennyiük készsége az igazságos intézmények normáinak követésére „közös tudásuk" része.

Oldjuk fel tehát ezeket a megkötéseket! Induljunk ki abból, hogy a közös társadalomban élő egyének sokaságát szerteágazó, mély és tartós nézetkülönbségek osztják meg együttélésük erkölcsi és politikai elveit illetően. Már láttuk, már ez a tény önmagában stratégiai helyzetekbe állítja a társadalom tagjait.

Tegyük fel továbbá, hogy a politikai interakciók résztvevői bizonytalanok egymás várható viselkedését illetően, s hogy a bizonytalanság egyrészt közvetlenül is stratégiai választások elé állítja őket, másrészt morális nézetkülönbségek forrása, és ezáltal közvetve járul hozzá stratégiai helyzetek keletkezéséhez. Láttuk, hogy ez is elégséges feltétele stratégiai helyzetek keletkezésének.

A politikai stratégiai játszmái, mint már láttuk, alapvetően két dolog körül forognak. Az egyik a közjóról és az igazságosságról zajló vita fogalmi apparátusának, kritériumainak, eljárásainak meghatározása, a másik az állam fölötti kontroll megszerzése és megtartása. Nincs politika közös deliberáció és hatalmi harc nélkül. Ha azonban a közös deliberáció – bárhonnan induljon el, és bárhogyan alakuljon a menete – mindenképpen szilárd egyetértésben végződnék, s ha a hatalom újraelosztásának eseményei is a „jól berendezett társadalom" feltételezései közt zajlanának, akkor a stratégiai cselekvés nem lendülne mozgásba. Az egyetértés hiánya és a többi ember várható viselkedését illető bizonytalanság azonban elkerülhetetlenül tért nyit a stratégiai játszmák előtt. Ez az a minimális feltétel, mely a közös deliberáció és a hatalomváltás folyamatainak politikai jelleget kölcsönöz.

Miért fontos ez? Mindenekelőtt azért, mert rávilágít, hogy a politika sajátos dimenziói nem az emberi természet motivációs fogyatékosságaival vagy az intézmények amúgy elkerülhetetlen tökéletlenségeivel függenek össze. Még ha feltesszük is, hogy az emberiség nem „göcsörtös fából" van faragva,[29] s hogy az intézmények hibátlan pontossággal működnek, a politika akkor is politika – közös deliberáció és stratégiai küzdelem elválaszthatatlan kettőse – marad. Miután eddig a felismerésig eljutottunk, érdemes áttérni a politika nem ideális elméletére, azaz megvizsgálni, hogy miként módosítja a képet, ha figyelembe vesszük az emberi természet és az ember alkotta intézmények lehetőségeinek végességét.

Az igazságosság elmélete, mely a politikai intézmények értékelésére szolgáló erkölcsi elvek tartalmát hivatott meghatározni, nem követ el mu-

[29] „[A]z olyan görcsös fát, amilyenből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni." Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből." Kant: *Történetfilozófiai írások*. Szeged: Ictus 1997, 50. (Vidrányi Katalin fordítása.)

lasztást, ha nem ad számot a politika stratégiai összefüggéseiről. Ellenkezőleg, az alapelveket a stratégiai interakció torzító hatásaitól megtisztítva kell rekonstruálnia; helyesen teszi tehát, ha az érdekharcok körülményeitől általában, a hatalmi harcok körülményeitől pedig különösképpen elvonatkoztat. Amikor azonban áttérünk magára a politikára mint kollektív gyakorlatra, ezek a körülmények szervesen beépülnek már az ideális elméletbe is.

A kétféle ideális elméletet ugyanakkor nem választja el gondolati szakadék: az igazságosság elmélete egyenesen folytatható a politika elméleteként, csak ki kell egészíteni az igazságosság körülményeit a politika körülményeivel.

A most lezáruló szakasz olyan megállapításokat is tartalmaz, melyek egy bizonyos hasonlóságot mutatnak a „politikai realizmusnak" nevezett felfogás vezérgondolatával. A jelen fejezet lezárása előtt ezért tisztáznom kell, hogy mi a viszonya a könyvemben kifejtett elgondolásnak a „realizmus" álláspontjához.

2.5 *„Realizmus" és „moralizmus" között*

Az igazságosság elmélete által fémjelzett megközelítést a kritikusok „politikai moralizmusnak" nevezik, a vele szembeállított szemléletet „politikai realizmusnak". Mi a „politikai realizmus"? Mit tekintenek „moralizmusnak" a „realisták", és mit tagadnak benne?

A „realizmus" inkább toposzok gyűjteménye, mint szisztematikus elmélet; mibenléte leginkább a „moralizmussal" való oppozíció által írható körül.

„Moralizmuson" a magukat „realistaként" meghatározó szerzők többnyire azt értik, hogy a normatív politikai elméletek – mindenekelőtt a Rawls nevéhez köthető modern liberalizmus – erkölcsi elvekből kívánják levezetni, hogy az egy társadalomban élő emberek hogyan rendezzék be közös életüket. Ha ez a vállalkozás sikeres volna, akkor a politika számára úgymond nem maradna hely, hiszen a lényeges kérdések már a politikai cselekvés előtt és tőle függetlenül eldőltek a filozófusok íróasztala mellett.[30]

[30] Lásd William A. Galston: „Realism in Political Theory." *European Journal of Political Theory* 9 (2010) 385–411., valamint John Horton: „Realism, Liberal Moralism and the Politics of Modus Vivendi." *European Journal of Political Theory* 9 (2010) 431–448.

A „moralizmus" elutasítása két – egy gyengébb és egy erősebb – alapváltozatban ismeretes. Az erősebb változat szerint a politika teljesen kívül áll az erkölcs fennhatóságán. Saját normái vannak, melyeket két lényeges tulajdonság együttese jellemez.

1. Nincsenek előzményeik az erkölcs általános normái körében. Nem erkölcsi normákat konkretizálnak a politikai cselekvés sajátosságait figyelembe véve: teljes egészében a politikában gyökerező, *sui generis* politikai normák.

2. Teljesen betöltik a politika normatív terét. Nem hagynak helyet az erkölcs normái számára; nem azokat kiegészítve, velük együtt, hanem *helyettük* határozzák meg, hogy a politikában mi a helyes és tiszteletre méltó, illetve mi számít helytelennek és megvetendőnek.

Nevezzük így e két megállapítás együttesét: a politika (erkölccsel szembeni) *autonómiájának* tézise. Az első megállapítás önmagában semmi rendkívülit nem tartalmaz. A cselekvést vezérlő normák az élet egyetlen tartományában sem merülnek ki az erkölcs előírásaiban. Az autonómiatézist a két megállapítás együtt és csakis együtt vonja maga után. Ha megállja a helyét, akkor a normatív politikai filozófia „moralizmusa" abban áll, hogy olyan fogalmakban – morális elvek és ítéletek fogalmaiban – próbálja értelmezni a politikát, melyek arra egyszerűen nem alkalmazhatók. Csak elvetni lehet, korrigálni nem. Alapjaiban elhibázott.

Az első megállapítást a gyengébb változat is magában foglalja:

1. Vannak *sui generis* politikai normák, melyek nem erkölcsi normákat alkalmaznak a politika tartományára.

Ám a gyengébb változat ezt egy kevésbé radikális állítással egészíti ki. Nem megy el odáig, hogy a politika *sui generis* normái teljesen betöltenék a normatív teret. Elfogadja, hogy a politikára erkölcsi normák is vonatkoztathatók. Amit a „politikai moralizmussal" szembeállít, a következőképpen foglalható össze:

2. A *sui generis* politikai normák és az erkölcs normák viszonyában a politikai normákat illeti meg az elsőbbség.

E két megállapítás együttesét a politika (erkölccsel szembeni) *primátusa* tézisének fogom nevezni. Mivel a primátus-tézis nem tagadja, hogy a politika erkölcsi elvek és ítéletek hatálya alatt (is) áll, ezért az sem következik belőle, hogy a mainstream politikai filozófia eleve elvetendő. „Moralizmusban" azért volna elmarasztalható, mert figyelmen kívül hagyja a politikai normák elsőbbségét. Ez a hibája korrigálható – bár a kiigazított elmélet kevéssé hasonlít az eredetire.

Az autonómia-tézist Carl Schmitt képviselte a legnagyobb következetességgel.[31] Schmitt szerint a politikai szféra (das Politische) – akárcsak a gazdaság, a vallás, az erkölcs, az esztétikum vagy bármi más – a „saját végső megkülönböztetésein" alapul. A rá jellemző végső megkülönböztetés a barát-ellenség oppozícióban áll, melyet az azonosulás vagy szembenállás „végletes intenzitása" jellemez.[32] Az ellenség nem okvetlenül gazdasági versenytárs, nem szükségképpen erkölcstelen, csúf, vagy vallástalan. A vele való szembenállás nem valamilyen előzetesen adott különbségen alapul, melyről a külső szemlélő pártatlan tekintete is leolvashatja az ellenséges viszonyt: csakis a közösség tagjainak döntése változtatja a kiszemelt csoporthoz való viszonyukat az egzisztenciális idegenség viszonyává.[33]

A politikai közösség tehát azáltal határozza meg önmagát, hogy egy egzisztenciális döntéssel kijelöli az ellenséget, mellyel életre-halálra harcban áll. Ez az oppozíció ad tartalmat az identitásának, és ez teszi sajátosképpen politikaivá: az ellenség nélküli világ politikamentes világ volna.[34] Az ellenség azonosítása és a közösség mibenléte tehát egyazon döntés – egy végső egzisztenciális döntés – műve, és ez a döntés konstituálja a politikai szférát.

Az ellenséggel vívott küzdelem élet-halál harc, melyben a közösség puszta fennmaradása a tét, és amely fölötte áll az erkölcs előírásainak: azzal, hogy kijelölte az ellenségét, a közösség egyben felhatalmazta magát az ellenségként azonosított csoport tagjainak megölésére, és arra is jogot szerzett, hogy tagjaitól életük feláldozását követelje. Nem a veszélyeztetett

[31] Lásd Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker&Humblot, 1932.
[32] Uo., 14.
[33] Uo., 15.
[34] Uo., 23.

emberi élet védelmének morális szempontja ad menlevelet az ölésre, hanem a kollektív egzisztenciális választás.[35]

Schmitt robusztus elméletet épít ingatag talapzatra. Még ha elfogadjuk is, hogy a politikai közösség valamiféle eredeti barát-ellenség döntéssel alkotja meg magát, ebből még nem következik, hogy az ellenséghez való viszonya ne volna erkölcsi kritika tárgyává tehető. A polgárok egy csoportja sokféleképpen határozhatja meg egy másik csoporttal való konfliktusát. Tekintheti a másikat megsemmisítendő ősellenségnek, de tekintheti legitim ellenfélnek és politikai riválisnak is, akinek helye van az államot együttesen birtokló, tágabb közösségben. Igazolásra – erkölcsi igazolásra – szorul, hogy a politikai szférát miért az előbbi, miért nem az utóbbi alapon rendezi be. A barát-ellenség felosztás nem puszta döntés műve tehát, hanem erkölcsi vita tárgya is. Ez a vita pedig nem kizárólag a politikán kívül, az elmélet tartományában zajlik: helye van magában a közösségalkotó döntés folyamatában is.

Az sem világos, hogy bármilyen döntés kerekedjék felül, az miért szólna örök időkre: miért ne lehetne bármikor a felülvizsgálata mellett érvelni, és miért ne kerülhetne sor a revízióra bármikor, ha a mellette szóló érvek a közösség elég sok tagjának támogatását elnyerik. Ugyanez vonatkozik, természetesen, a közösség saját tagjaihoz való viszonyára. Vitakérdés, hogy a csoport a teljes konformitást, életének – a szó minden értelmében – totális feláldozását követelje-e meg a hozzá tartozó egyéntől, vagy szabad és egyenlő polgárok közösségeként határozza meg magát, mely tiszteletben tartja az egyén jogát, hogy életcéljait a saját belátása szerint, önállóan válassza meg. És ez a kérdés sem merőben teoretikus, ez is része a politikai folyamatnak.

Minderről Schmittnek csupán pragmatikus mondanivalója van: szerinte a liberalizmus erkölcsi elvei alapján berendezett közösségek pusztulásra vannak ítélve; szükségszerűen alulmaradnak a politikai szférában dúló egzisztenciális harcokban. Ám ez csupán egy kétes alapokon nyugvó empirikus hipotézis. Mint ilyen, akkor sem volna elegendő a politikai szféra erkölccsel szembeni autonómiájának igazolására, ha minden kétsé-

[35] Uo., 21.

get kizáróan igaz volna – azonban a legkevésbé sem evidens, hogy igaz. Így tehát az autonómia-tézistől jó okunk van megválni.

A primátus tézisének legtekintélyesebb képviselője Bernard Williams, aki ezt egy posztumusz írásában fejtette ki viszonylag nagy terjedelemben.[36] Williams abból indul ki, hogy minden szuverén hatalomnak először is egy alapvető legitimációs követelményt (ALK) kell kielégítenie: képesnek kell lennie rá, hogy fenntartsa a rendet a fennhatósága alá vont területen; biztonságot és védelmet kell nyújtania az ott élő embereknek, akik fölött autoritást kíván gyakorolni. Ez az első politikai feladat; az összes többi ezután jön.[37]

Williams tisztában van vele, hogy a legitimitás feltételei nem merülnek ki az ALK-ban. Hangsúlyozza, hogy Hobbes, akihez visszanyúl, polgárháborús viszonyok közt fogalmazta meg az elméletét. Hobbes érthető módon úgy gondolhatta: a *bellum omnium* állapota annyira szörnyű, hogy az ALK teljesülése minden árat megér. Ha azonban már létezik szuverén hatalom, akkor – így Williams – a neki alávetett emberek további legitimációs követelményeket támaszthatnak vele szemben: kétségbe vonhatják a legitimitását, ha ellenségként vagy szolgaként kezeli őket, vagy ha megtagadja tőlük azt a politikai státust, amit másoknak megad. Sőt, Williams odáig megy el, hogy – mint írja – a modernitás történelmi viszonyai közt kizárólag liberális államok lehetnek legitimek.[38] Nem vitatja tehát a normatív politikai elmélet erkölcsi megfontolásainak politikai relevanciáját. Leszögezi azonban, hogy az ALK megelőzi a legitimitás liberális szempontjait. Nevezzük ezt az *alapvető legitimációs követelmény* primátusának.

Az ALK primátusa az egyik összetevője a primátus tézisének. Másik összetevője az a megállapítás, hogy a politika nemcsak erkölcsi vita, hanem egyszersmind és elsősorban harc az állam útján meghozott döntések fölötti kontrollért:

> „[N]em szabad azt gondolni, hogy nincs más dolgunk, mint egyszerűen vitatkozni azokkal, akikkel nem értünk egyet: furcsamód nagyobb tiszteletet tanúsíthatunk irántuk mint politikai szereplők iránt azzal, ha *ellenfélként*, mint ha vitapartnerként kezeljük őket – akár tévedésben leledző vitapartnerként, akár az igazság közös keresésében való partnerünkként." Ha döntés születik, „az ilyen döntés önmagában nem azt hirdeti meg, hogy a másik fél erkölcsileg vagy bármilyen más módon hibázott. Amit közvetlenül meghirdet vele kapcsolatban, az az, hogy *veszített*."[39]

A „ki kit győz le" kérdése azonban a politikában megelőzi az erkölcsi kérdéseket. A harc követelményeié az elsőbbség, az erkölcsi ítéletek csak ezután jönnek. Legyen ez a *politikai harc* primátusa.[40]

Hogyan gondolkodjunk a primátus-tézis két komponenséről? Williams szövegéből nem derül ki, hogy az ALK primátusán pontosan mit kell érteni. Az egyik lehetőség az volna, hogy a biztonsághoz fűződő érdeket nem tekintjük morális természetű érdeknek. Nem egészen érthető azonban, hogy milyen alapon vonnánk ki az erkölcsi megfontolások köréből. A biztonság igénye közvetlen összefüggésben van az élethez, testi épséghez, a saját életünk fölötti rendelkezéshez való joggal; ezeket a jogokat pedig alapvető morális jogokként tartjuk számon.

Maga Williams is megengedően beszél arról, hogy az ALK morális elv lehet. Csupán azt teszi hozzá: „ha az, akkor nem valamiféle politikaelőtti moralitást képvisel". Olyan elvet testesít meg, „mely benne foglaltatik a politika létében: jelesül abban, hogy van egy első kérdés, mely politikai természetű".[41]

Csakhogy az a tény, hogy az ALK „benne foglaltatik a politika létében", más szóval fölveti az első politikai kérdést, nem jelenti, hogy a *biztonság iránti igény* ne előzné meg a politikát. Ami Hobbes-t illeti, ő (és persze Locke, valamint Kant is) félreérthetetlenül abból indult ki, hogy a biztonságigény megelőzi az államot; a hipotetikus természeti állapot sarkalatos feltételezései közé sorolta. A szuverén hatalom létrehozását pontosan az igazolja Hobbes szerint, hogy 1. az emberek minden körülmények között

[36] Lásd Bernard Williams: „Realism and Moralism in Political Theory." Williams: *In the Beginning Was the Deed*. Princeton: Princeton University Press 2005.

[37] Uo., 3 skk.

[38] Uo., 7.

[39] Uo., 13.

[40] A harc központi szerepéről különösen nagy hangsúllyal beszél Raymond Geuss: *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press 2008.

[41] „Realism", 7.

egyéb céljaik fölé helyezik az erőszakos halál elkerülésének igényét, hogy 2. ez az igény teljesen általános, a szuverén hatalmat nélkülöző, természeti állapotban is uralkodó szerepet játszik, ám 3. a természeti állapotban nem teljesülhet.

Az ALK primátusa tehát nehezen értelmezhető úgy, mint egy nem erkölcsi elv primátusa az erkölcsi elvekkel szemben. Williams inkább a következőre gondolhat. A *biztonság iránti igény* általános emberi igény, megléte épp ezért nem feltételezi a szuverén hatalom létét, az *ALK* azonban feltételezi. Ahhoz, hogy a legitimitásra vonatkozó kérdés értelmesen feltehető legyen, a szuverén hatalomnak már léteznie kell. Ahol nincs szuverén hatalom, ott nincs miről megkérdezni, hogy legitim-e. Az ALK ugyanis nem egyszerűen azt mondja ki, hogy a biztonságigény erkölcsi elismerést érdemel. Tartalma ez: a szuverén hatalom akkor és csakis akkor legitim, ha 1. nélküle ez az igény nem teljesülhet, és 2. ő viszont képes teljesíteni. Ám ez nem foglalja magában, hogy a politikára alkalmazott erkölcsi normák ne előznék meg a politikát. Csupán annyit feltételez, hogy e normák akkor alkalmazhatók a politikára, ha már van politika. Ezzel azonban bármely „moralista" gond nélkül egyetérthet.

Ami a primátus-tézis második komponensét illeti, a magam részéről – némi módosítással – ezt is elfogadnám. Nem látom okát, hogy a politika két vetülete – a közös deliberáció és az érdekkonfliktusok végigharcolása – közül bármelyiknek elsőbbséget tulajdonítsunk a másikkal szemben; azzal viszont egyetértek, hogy a politika résztvevői nem pusztán partnerek egy – részben erkölcsi kérdések körül forgó – nyilvános vitában, hanem egyben riválisok is abban a versenyben, melynek tétje, hogy ki szerez kontrollt a vita kereteinek meghatározása, valamint a vitát legalább ideiglenesen lezáró döntés fölött. Csakhogy ez nem jelenti, hogy erkölcsi mércék kizárólag a politika deliberatív vetületére vonatkoznának, stratégiai vetülete pedig immunis volna velük szemben. Azt még külön bizonyítani kellene. Nem látom, hogy mi bizonyítaná.

Ezért abból indulok ki – és álláspontom ebben egyértelműen elválik a „realistákétól" –, hogy a stratégiai helyzetek nem helyezik hatályon kívül, csupán módosítják a politikával szembeni erkölcsi elvárásokat. Az is a kiinduló feltételezéseim közé tartozik, hogy a módosíthatóságnak határa van (ezt neveztem el az előző fejezetben „erkölcsi minimumnak"); hogy ez a határ lefelé merev, felfelé azonban – az általános normakövetés szintjének emelésével – elmozdítható.

Összefoglalva: a politikai realizmus két változata közül az autonómia-tézisként megfogalmazott variáns tarthatatlan. A primátus-tézis bonyolultabb ügy. Egyik formáját – mely szerint a legitimitás alapkövetelménye (az ALK) nem morális elveken nyugszik és megelőzi a politikára vonatkozó morális követelményeket – szintén védhetetlennek találtuk. Másik formájában azonban – ez a politika stratégiai vetületének, a hatalomért vívott harcnak a jelentőségét állítja a középpontba – véleményem szerint fontos és termékeny észrevételt tesz, mellyel komolyan számolni kell, még ha alapos újragondolásra szorul is.

Mindazonáltal a könyvemben körvonalazott elmélet a „politikai realizmussal" a primátus-tézis e második variánsának formájában sem azonosul.

Először is abból indul ki, hogy a hatalmi harcok szempontja nem alkalmazható a politikai filozófia valamennyi fejezetére. A politikai filozófia egyetlen kérdése sem független a *hatalom tényétől*, de a *hatalomért vívott harc* nem minden politikafilozófiai kérdés kapcsán jelenik meg. Az elmélet alapvető szintjén olyan kérdések vetődnek fel, hogy mi igazolhatja egy intézményrendszer létét, mely olyan egyének fölött gyakorol fennhatóságot, akik nem választották a neki való alávetettséget, s akiknek mégis kötelező előírásokat ad, melyek megsértését kényszerrel szankcionálja. Ezek a kérdések az intézmények hatékonyságának és igazságosságának elveihez vezetnek. Mint arra Rawls rámutatott, a hatékonyság és igazságosság elveinek azonosítása első lépésben egy ideális elmélet megalkotását kívánja meg, és ebben az elméletben a stratégiai interakcióknak nem kell szerepet kapniuk, sőt, nem is kívánatos, hogy szerepet kapjanak.[42]

Másodszor, bár az intézmények igazságosságának (és hatékonyságuknak) elveit vizsgáló elmélet nem meríti ki a politika tárgykörét, sőt, a po-

[42] A „realisták" általában félreértik, hogy a mainstream politikai filozófia miről szól: úgy beszélnek róla, mintha a politikai gyakorlat elméletét kívánná adni, holott egy másik, ezt megelőző tárggyal, a politikai intézmények igazolhatóságának problémájával foglalkozik. Jó példa erre a tévedésre Matt Sleat: *Liberal Realism. A Realist Theory of Liberal Politics*. Manchester–New York: Manchester University Press 2013.

litikára mint stratégiai interakciók sorozatára közvetlenül nem is vonatkozik, mégis: a politikai intézmények igazolására és kritikájára szolgáló elvek adják a politikai filozófia fundamentumát, melyre a későbbi fejezeteknek – a politikai cselekvés elméletének is – építeniük kell.

A politikai filozófia egész története során túlnyomórészt az alapok kidolgozására összpontosította a figyelmét, és ez így volt *Az igazságosság elmélete* megjelenése óta eltelt közel fél évszázadban is, mely a politikai filozófia – és a liberalizmus – megújulásának és rég nem látott elméleti felvirágzásának ideje volt. Sajnálhatjuk, bár meg is érthetjük, hogy a politikai cselekvés problémáira viszonylag kevés figyelem jutott,[43] és még kevesebb a politikai intézmények autoritását igazoló elmélet és a politikai cselekvés etikáját vizsgáló elmélet közti szisztematikus viszony végiggondolására. Azt azonban nem vethetjük a kor vezető filozófusai szemére, hogy az alapok kidolgozása során nem olyan szempontokhoz igazodtak, melyeknek ott egyszerűen nincs helyük.

Harmadszor, abban sincs semmi aggályos – ellenkezőleg, így helyes –, ha a politikai cselekvés normatív elméletét a politikai intézmények igazolása és kritikája során mércéül szolgáló elvekre alapozzuk, és innen elindulva keressük meg a politikai etika irányadó elveit. Elvégre az intézmények nem egyebek a hatályuk alatt élő egyének cselekvését koordináló szabályok, eljárások, gyakorlatok együtteseinél; az intézmények értékelésére szolgáló elvek végső soron arról szólnak, hogy milyen követelményeket kell a politikai közösség kollektív – intézmények által koordinált – cselekvésének kielégítenie.

A politikai teória nem akkor esik a „moralizmus" hibájába, ha az igazságosság elméletének fundamentumára épít, hanem csak akkor, ha figyelmen kívül hagyja, hogy a politikai cselekvés etikai problémái nem merülnek ki a politikai intézmények erkölcsi alapjainak problémáiban. Azonban nincs okunk azt gondolni, hogy ennek szükségszerűen így kell lennie.

[43] Néhány fontos kivétel, melyekre e könyv is építeni fog: Thomas Nagel: „Ruthlessness in Public Life." Nagel: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press 1979; Bernard Williams: „Politics and Moral Character." Williams: *Moral Luck*. Cambridge University Press 1981, valamint Williams posztumusz tanulmánya; Michael Walzer: „Political Action: The Problem of Dirty Hands." *Philosophy and Public Affairs* 2 (1973) 160-180.

Negyedszer, a „realisták" hajlamosak a „moralizmus" kritikájától egyenest a politika nem ideális elméletéhez előre ugrani; azokkal az empirikus tényekkel (az emberi esendőséggel, az önzéssel, rosszhiszeműséggel, a manipuláció lehetőségével és így tovább) érvelni tehát, melyekből az következik, hogy az ideális elmélet valóságidegen, elsiklik a politika realitásai fölött. Ez a könyv viszont abból indul ki, hogy a politikai cselekvés etikájának éppúgy megvan a maga sajátos természetét tükröző ideális elmélete, ahogy a politikai intézmények igazságosságának is.

Ideális elméleteket nem azért alkotunk, mintha abban a tévhiedelembe ringatnánk magunkat, hogy ezek pontos leírását adják a világ aktuális vagy a belátható jövőben elérhető állapotának, hanem azért, mert normatív megítélés alá eső tárggyal foglalkozunk, és nem más szempontból, mint normatív megítélése szempontjából. Idealizációkra azért van szükségünk ilyenkor, hogy helyesen tudjuk azonosítani a normatív ítéletek mögöttes megfontolásait és kritériumait. A jól megalkotott ideális elmélet ugyanakkor abban is segítségünkre lehet, hogy felismerjük, hol vannak ideáljaink megközelítésének a határai. A politika ideális elmélete megmutatja például, hogy hiába sikerülne az emberiség „göcsörtös fáját" teljesen egyenesre faragni, hiába működnének intézményeink kifogástalanul: amíg az állampolgári közösséget tartós, mély és szerteágazó nézetkülönbségek osztják meg, amíg az egyének cselekvési szándékai nem lesznek kölcsönösen transzparenssé, addig a politika mint stratégiai játszmák sorozata is velünk marad.

Végezetül, az itt körvonalazódó elmélet azt az általános jellemzést sem fogadja el, amit a „realisták" a normatív elméletek „moralizmusáról" adnak. A realisták szerint, mint e szakasz elején írtam, a normatív politikai elméletek erkölcsi elvekből kívánják levezetni, hogy az egy társadalomban élő emberek hogyan rendezzék be közös életüket, és ily módon eleve, már a politikai küzdelmek lefolytatása előtt és tőlük függetlenül eldöntenék a politika lényeges gyakorlati kérdéseit. Ez véleményem szerint vaskos félreértés. A politikai filozófusok nem abban különböznek a nem filozófus állampolgároktól, hogy véleményük van arról, miként helyes a közösségnek államát berendeznie, és mit helyes az állam közreműködésével tennie. Az állampolgárok többségének van valamilyen elképzelése erről, még ha kevésbé kidolgozott és rendszeres is, mint a hivatásos filozófusoké. Aki ilyen elképzeléseket alkot, vélekedéseit igaznak tartja,

akár egybevágnak ezek a politikai küzdelmekből győztesen kikerülő vélekedésekkel, akár nem. A nem filozófus állampolgár ugyanúgy tudni véli, hogy az állampolgári közösségnek mit helyes és mit nem helyes tennie állama közreműködésével, mint a filozófus állampolgár. A filozófus elméletileg megalapozottabb vélekedései politikai szempontból ugyanúgy egyes szám első személyben megfogalmazott állampolgári vélekedések, mint a nem filozófus állampolgár vélekedései. Ugyanúgy nem döntik el, hogy a politikai közösségnek többesszám első személyben milyen álláspontra kell helyezkednie, ahogy az utóbbiak.

Mi több, a filozófusok akadémiai közössége ahhoz hasonlóan megosztott a politikai közösséget megosztó vitákban, mint maga a politikai közösség. Tegyük fel mégis, hogy az akadémiai közösségben egy adott pillanatban kialakul valamilyen uralkodó álláspont. Abból, hogy az akadémiai közösség ezt fogadja el helyesnek, nem következik, hogy a politikai közösség számára ez lesz az érvényes döntés. És persze megfordítva: a politikai küzdelmek kimenetele nem határoz meg az akadémiai közösség számára kötelező álláspontot.

Ám mindezt figyelembe véve is igaz marad, hogy a politikai filozófiában ugyanazok a viták zajlanak, mint a politikai életben, csak más szinten. Sőt, az elméleti viták – sokféle közvetítés útján – a politikai folyamatoknak is részévé válnak, és ez így kívánatos.

Az, hogy a politikai filozófia normatív elméleteket alkot, nem foglalja magában, hogy a filozófiai elmélet elő kívánná írni a politikai közösségnek, milyen döntéseket kell hoznia. Platóntól Leninig és tovább hosszú a sora az elméleti szerzőknek, akik ilyen igénnyel léptek és lépnek fel, ám ez nem elméletük normatív karakterének, hanem sajátos tartalmának a következménye. A „liberális moralistaként" aposztrofált filozófusoknak, Rawls-nak és társaiknak a nézeteitől tökéletesen idegenek az efféle igények. Elméletük alapvetéseiből egyenesen következik, hogy senki nem tarthat igényt arra, hogy mivel – jóhiszemű meggyőződése szerint – a vitás kérdésekben ő képviseli a helyes álláspontot, ezért az ő álláspontja legyen a közösség minden tagjára nézve kötelező, kollektív álláspont. A teória nem lép a gyakorlati politika helyébe.

A következő két fejezet a politikai morál klasszikus doktrínáját próbálja rekonstruálni. Értelmezése szerint ez a doktrína két tézis együttese köré rendeződik: a realizmus tézise és a közvetett motiváció tézise köré.[44] A realizmus tézise arra a kérdésre ad választ, hogy mi várható el a politikai harcok résztvevőitől. A közvetett motiváció kérdése ez: hogyan lehet a politikai küzdőfelekkel szembeni elvárások szintjét megemelni.

Fontos előre bocsátani, hogy e két tézis együtteséről, nem önmagában a realizmus téziséről van szó. Noha a klasszikus doktrína tartalmaz egy realizmus-tézist, egészében mégsem a mai „politikai realizmus" előfutára. Nemcsak azért, mert – mint látni fogjuk – álláspontja sem az autonómia-tézis, sem a prioritás-tézis alá nem sorolható be. Hanem azért is – és talán elsősorban ezért –, mert nem éri be annak kimutatásával, hogy a politikai harc körülményei közt az erkölcs szokatlanul megengedővé válhat. Kritikus szemmel tekint erre az állapotra, és keresi a politikával szembeni erkölcsi követelmények szigorításának lehetőségeit.

[44] Egészen pontosan: a realizmus megszorításmentes tézise és a közvetett motiváció szűken értelmezett tézise köré.

Harmadik fejezet

Klasszikus doktrína I: realizmus

3.1 A Machiavelli-paradoxon

A politikáról való modern gondolkodás születését két egyidejű felismerés kísérte. Az első úgy szól, hogy a politika szekuláris vállalkozás. A második azt szögezi le, hogy a politika szakadatlan harc a hatalom megszerzéséért és megtartásáért. E két – egymástól elválaszthatatlan – felismerés áll Niccolò Machiavelli nézeteinek középpontjában.

A hatalmi harc Machiavelli szerint rákényszeríti a fejedelmet, hogy cselekedeteit ahhoz igazítsa, ami egyfelől reménybeli szövetségeseitől és követőitől, másfelől valószínű ellenfeleitől ténylegesen várható, nem pedig arra, amit az erény és a vallás diktál neki.

> „Meg kell érteni, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani; részben az állam megtartásának szándékától vezetve, gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiesség és vallás ellen cselekedni. Aszerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják, s bár amíg csak teheti, nem tér le a jó útról, megteszi a rosszat, ha a szükség úgy kívánja."[1]

Ha a cél a fejedelem személyes üdvözülése volna, akkor nem számítana, hogy a többiektől milyen cselekedetek várhatók. Az egyén lelki üdve kizárólag attól függ, hogy ő maga milyen életet él. Tegyük föl, a fejedelem tettei istenfélő emberről tanúskodnak: akkor üdvözülni fog, akár legyőzi ellenfeleit, akár azok győzik le őt. S tegyük föl, bűnös tettekre vetemedik:

[1] Niccolò Machiavelli: „A fejedelem." *„Niccolò Machiavelli Művei* I. Budapest: Európa 1978, 59. (Lutter Éva fordítása.) A második mondatban eltérek Lutter Éva verziójától: nála az áll, hogy „Nemcsak a jót kell szem előtt tartania, hanem a rosszat is meg kell tennie, ha a szükség úgy kívánja". Az eredetiben: „non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato". Lásd Machiavelli: *Il Principe.* Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1938, 101.

akkor hiába lesz sikeres a hatalmi harcok terén, eljátssza esélyét az üdvözülésre.

Ha a cél az volna, hogy a fejedelem mintát adjon a többi embernek keresztényi alázatból, akkor szintén nem kellene a többieket vezérlő indítékokkal törődnie. Ez a cél is független a politikai sikertől. Kizárólag az számítana, hogy a fejedelem jó példával jár-e elől. A példa pedig akkor is mintaszerű lehet, ha a jámborság a fejedelem bukását okozza; ha viszont a győzelem ára a vétkezés, akkor hiába tartja meg a fejedelem a hatalmat, sikere nem teszi példáját követendővé az üdvözülést kereső emberek számára.

Csakhogy a fejedelem hivatása nem a személyes üdvözülés, és nem is az, hogy másokat az üdvösség útjára vezessen. Az ő rendeltetése az, hogy államát erőssé és naggyá, népét boldoggá tegye. Ezek e világi célok, függetlenek a fejedelem üdvözülésének végső céljától. Megvalósításuk is e világi eszközök latba vetését igénylik. A fejedelem akkor tehet eleget hivatásának, ha ehhez hatalmat szerez, és a hatalmat meg is tartja.

Machiavelli a hatalom megszerzéséről és megtartásáról olyan körülmények közt gondolkodott, melyek a modern alkotmányos demokráciák polgárai számára csak hírből ismerősek. Mi adottnak tekintjük a rendszer alapvető szabályait, és a szabályok módosítását is szabályvezérelt eljárásként gondoljuk el. A mi szemünkben a hatalmi harc békés verseny választás útján elnyerhető pozíciókért. Machiavelli világában minden másképp van. Kora Itáliája egymással vetélkedő és belsőleg is ingatag fejedelemségekből áll. *A fejedelem* szerzője azt várja a kis traktátus reménybeli címzettjétől, hogy Itália egyesítésére vállalkozzék.

A hatalmi harchoz ad tanácsokat, de nem akármelyik fejedelemnek vagy fejedelmi hatalomra törő férfinek. Olyan fejedelemhez kíván szólni, akinek a számára *saulus populi suprema lex est*, ahhoz az államszervezőhöz, „aki nem a maga hasznát nézi, hanem a köz javát, aki nem a maga utódaival törődik, hanem a közös hazával".[2]

A fejedelmet prófétának, a republikánus erények megújítójának kívánja látni. Nem hiszi, hogy az idegen ellenséget idegen fegyverekre, zsoldos

[2] Niccolò Machiavelli: „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről." *Niccolò Machiavelli Művei* I. Budapest: Európa 1978, 118. (Lontay László fordítása.)

hadakra támaszkodva ki lehetne űzni. A sikeres fejedelemnek a felfegyverzett polgárok bármikor mozgósítható csapataira kell támaszkodnia, véli, ez pedig nem lehetséges a nép erkölcsi regenerálódása nélkül. De ez mit sem változtat azon, figyelmeztet, hogy a sikeres prófétának a fegyverek erejére kell támaszkodnia, mert a történelem során csak a „fegyveres próféták győztek, a fegyvertelenek [...] mind elbuktak".[3]

A „fegyveres próféta" nagyon rosszul teszi, ha abból a feltételezésből indul ki, hogy potenciális hívei állhatatosak, vetélytársai jószándékúak. Semmi baj nem volna az efféle jóhiszeműséggel, „ha az emberek jók lennének,[...] de mert gonosz indulatúak, nem tartanák meg adott szavukat veled szemben".[4] Ezen a pszichológiai axiómán nyugszanak Machiavelli tanácsai, melyeket a jó fejedelemnek ad:

> „Nagy a távolság valódi és képzelt életmódunk, valóságos és feltételezett tetteink között; aki az utóbbiak alapján okoskodik, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előmenetelének. Mert úgy szokott történni, hogy az olyan embernek, aki mindenkihez jó akar lenni, gonoszok okozzák a vesztét. Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni, és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja. "[5]

Machiavelli hősei a nagy államalapítók, Mózes, Kürosz, Theseus, a legkiválóbbak a kiválók között. De elgondolásához a gonosz politikus alakja ad kulcsot: Agathoklész, aki lemészároltatta Szürakusza szenátusát, a kegyetlenségéről elhíresült Cesare Borgia, VI. Sándor pápa, az örök szószegő, meg a többiek.[6] Az erényes fejedelemnek gonosz ellenfelekkel kell megküzdenie, állítja *A fejedelem*, méghozzá az ellenfél választotta terepen.

A derék ember vonakodik megcselekedni azt, amit a gonosz ember aggályoskodás nélkül megtesz. Ám a „fegyveres prófétának" úgy kell eljárnia gonosz riválisával szemben, ahogyan ez jár el vele szemben. Ezt nevezem Machiavelli paradoxonjának. Két vetületét különböztethetjük meg. A cselekvés paradoxonjaként azt írja elő, hogy a jó fejedelem tegye meg azt, amit

[3] „A fejedelem", 23.
[4] Uo., 58.
[5] Uo., 51.
[6] Uo., 22.

jó emberként vonakodik megtenni, noha vonakodása felettébb dicséretes – ezért tartjuk jó embernek. A jellem paradoxonjaként azt szögezi le, hogy a jó fejedelemnek meg kell szabadulnia a jó emberek hajlandóságaitól – azoktól a hajlandóságoktól, amelyekért tiszteljük és becsüljük.

A paradoxonok nyugtalanítóak, mert próbára teszik a logikát és a racionális gondolkodást. Kétszeresen nyugtalanítóak, amikor – miként Machiavelli esetében – legmélyebb erkölcsi meggyőződéseinket kérdőjelezik meg.

A filozófusokat évezredek óta foglalkoztató paradoxonok fogalmi természetűek: fogalmaink valamilyen lényegi tulajdonságára – így határaik elmosódottságára – építenek. Machiavelli paradoxonja másmilyen. A politika bizonyos empirikus tényeire alapoz. Ezek a tények változhatnak, mint ahogy változtak is Machiavelli óta. Igaz, nem annyira változhatnak meg, hogy maradéktalanul eltűnjenek; egy bizonyos mértékig velünk maradnak, amíg a politika is velünk lesz. Ezért, mielőtt kísérletet tennénk a paradoxon feloldására, előbb a megértésével kell próbálkoznunk.

3.2 A paradoxon magyarázata

A kérdés az, hogy miért a jó fejedelem igazítsa viselkedését gonosz vetélytársai hajlandóságaihoz, ahelyett, hogy a gonosz vetélytársak igazodnának őhozzá. Tekintsünk egy stilizált esetet.

> *A két fejedelem.* Két itáliai fejedelem, Balducci és d'Agostino egymás szomszédságában uralkodik. Katonai és gazdasági erejük nagyjából egyenlő. Az időjárási viszonyok kizárólag a nyári hónapokban engedik meg számukra a hadviselést. Vagy júniusban támadnak, vagy ki kell várniuk a következő nyarat. Mind d'Agostino, mind Balducci dönthet úgy, hogy nem támadja meg a szomszédját. Ebben az esetben egyikük sem csatolhat magához területeket, de nem is veszítenek területet. A status quo fennmarad, megőrzése semmibe sem kerül. A második lehetőség az, hogy d'Agostino mozgósítja csapatait és támad, míg Balducci nem mozgósít; d'Agostino győz, elűzi vetélytársát és annektálja fejedelemségét. A harmadik szcenárió az előbbi fordítottja: Balducci mozgósít és támad, míg d'Agostino elmulaszt mozgósítani; Balducci győz és hódít. A negyedik abban áll, hogy mind Balducci, mind d'Agostino mozgósít

és támad; a háborút a határon vívják meg, kölcsönösen súlyos veszteségeket okoznak egymásnak, és a végén mindkét fejedelemség érintetlen marad. A status quo nem változik, de megőrzése súlyos anyagi és emberáldozatokat kíván.*

Mivel – feltételezésünk szerint – a két fejedelem racionálisan dönt és cselekszik, várhatóan mindketten azt az alternatívát választják, melyet a legmagasabbra értékelnek. Ezért ahhoz, hogy megmondhassuk, mit fognak választani, ismernünk kell a preferenciáikat. Tegyük fel Machiavellivel, hogy mindketten „gonosz indulatúak": a szomszédos fejedelemben nem egyszerűen hatalmi terjeszkedésük akadályát látják és veszélyt a saját hatalmukra nézve, hanem vérbeli ellenséget, akit el kell tiporni. Mindkettejüket három érdek mozgatja: az ellenség földönfutóvá tétele, fejedelemségének annektálása, és a katonai dicsőség. Az első kettő esetünkben együtt jár, ezért egyelőre összevonhatjuk őket és két érdekről beszélhetünk: területszerzésről és katonai dicsőségről. Preferenciarendezésük a következő lesz.

D'Agostino számára a legelőnyösebb szcenárió az, amikor ő csap le Balduccira, akit a támadás készületlenül ér, hisz ekkor riválisa fejedelemségét a sajátjához csatolhatja, és még hadi dicsőséget is szerez. Ennél kevésbé előnyös, de még mindig jó lehetőséget kínál neki, ha sem ő, sem Balducci nem támad: bár fejedelemsége nem terjeszkedik, de el sem vész; és megőrzése nem kerül semmibe; igaz, dicsőség sem jár vele. Hogyan viszonyul a második szcenárióhoz a harmadik, amikor mindkét fejedelem támad?A fejedelemség ekkor is megmarad, és jóllehet megőrzése nagyon sokba kerül, másfelől viszont dicsőséggel jár. E két szcenárió rangsora attól függ, hogyan értékeli d'Agostino egyfelől a katonákban és anyagi javakban elszenvedett veszeséget, másfelől a hadi dicsőséget. Ha ezek kiegyenlítik egymást a szemében, akkor közömbös lesz a kettő között. Ha a katonákat és anyagi javakat többre tartja a dicsőségnél, akkor a második szcenáriót részesíti előnyben a harmadikkal szemben, ha a rangsort fordítva állítja fel, akkor a harmadikat helyezi a második elé. A rövidség kedvéért tegyük most fel, hogy a másodiknak ad elsőbbséget: ez tűnik a valószínűbbnek. A legrosszabbnak mindenképpen azt a negyedik szcenáriót fogja tartani, amikor Balducci lecsap, őt pedig készületlenül éri a támadás: ebben az esetben a tartományát is elveszíti, és dicsősége is oda.

D'Agostino preferenciarendezése így fest tehát: 1. Én támadok, ő nem. 2. Egyikünk se támad. 3. Mindketten támadunk. 4. Ő támad, én nem. Balducci rangsora ugyanez lesz, csak nála d'Agostino 4. szcenáriója kerül az első helyre, az 1. pedig a negyedikre.

Ilyen körülmények közt bármit válasszon Balducci, d'Agostino számára az lesz az ésszerű, ha támad. Ugyanez lesz igaz Balducciról is. Következésképp, ha mindketten ésszerűen járnak el, akkor nem történhet más, mint hogy mindketten támadnak, és súlyos veszteségeket okoznak egymásnak, miközben a status quo változatlan marad.

Most azonban változtassunk azon a feltételezésen, mely szerint *mindkét* fejedelem „gonosz indulatú".

A két fejedelem – 2. Minden úgy van, mint az imént, de ezúttal egyedül Balducci gonosz ember. D'Agostino erényes: nem gyűlöli szomszédját, és elfogadhatatlannak tartja, hogy emberéleteket áldozzon fel hatalma és dicsősége oltárán.

Ez a felállás lebeg Machiavelli szeme előtt. D'Agostino erkölcsössége módosítja a lehetséges szcenáriók rangsorát. Most már nem lesz igaz, hogy az ő számára az a legjobb forgatókönyv, ha támad, miközben Balducci tartózkodik a támadástól. Az első helyre most az a kombináció lép, amikor egyikük sem támad. Mi lesz azzal az esettel, amikor d'Agostino támad, Balducci pedig nem támad? Annál biztosan nem lesz rosszabb, mint amikor Balducci támad, ő pedig nem. Hisz a fejedelem nemcsak önmagáért felel, hanem az alattvalóiért is: ha eltűri Balducci egyoldalú akcióját, alattvalóit kiszolgáltatja az öldöklésnek, fosztogatásnak. Így tehát a „Balducci támad – d'Agostino nem támad" kombináció változatlanul az utolsó helyre kerül. Ha azonban az egyoldalú előnyszerzésért indított háború elfogadhatatlan, akkor a „d'Agostino támad – Balducci nem támad" szcenáriót maga mögé utasítja a „d'Agostino támad – Balducci támad" szcenárió. Egyszóval, a „d'Agostino támad – Balducci nem támad" szcenárió az első helyről az utolsó előttire sorolódik vissza, a többi megőrzi eredeti helyét. D'Agostino preferenciarendezése most tehát így fog festeni: 1. Egyikünk sem támad. 2. Mindketten támadunk. 3. Én támadok, ő nem. 4. Ő támad, én nem.

Ebben a felállásban már nem lesz igaz, hogy bármit válasszon Balducci, d'Agostinónak *mindenképpen* érdemes támadnia. Ha arra számíthat,

hogy Balducci nem támad, akkor neki is ésszerű tartózkodnia a támadástól. Más szóval, d'Agostino választása most már attól függ, hogy vélhetően mit választ Balducci.

Jó volna, ha Balducci is megigazulna. Akkor az történnék, ami most d'Agostino leghőbb vágya: a két fejedelemség békében élne egymás mellett. D'Agostino azonban nem alapozhat arra, hogy milyenné *kellene* Balduccinak válnia; csakis abból ésszerű kiindulnia, hogy milyen Balducci *ténylegesen*. Balducci pedig ugyanaz a „gonosz indulatú" ember, aki volt. Arra kell készülni, hogy ha eljön június, támadni fog. Akkor pedig nincs mese: júniusban d'Agostinónak is támadnia kell. Nem a gonosz Balducci kénytelen az erényes d'Agostinóhoz igazodni, hanem az erényes d'Agostino a gonosz Balduccihoz. Ezúttal pontosan azért, mert erényes.

És ez még nem a teljes történet. Az erényes d'Agostino előtt nem pusztán az a feladat áll, hogy helytálljon a gonosz Balduccival szemben, hanem az is, hogy képessé tegye magát a helytállásra. Erényes emberként nehezére esik elkövetnie azt, amit Balducci skrupulusok nélkül cselekszik meg. Ha nem így volna, nem volna olyan jó, amilyen. Mivel jó ember, érdeke, hogy jó emberként élje le az életét. De éppen mert jó ember, népe érdekét fölébe helyezi személyes érdekének. Márpedig a nép üdve azt kívánja, hogy gonosz riválisa ellen ne vonakodjék latba vetni annak fegyvereit. Más szóval: változtasson a hajlandóságain, legyen kevésbé jó, mint amilyen.

Az erényes ember előzetesen vissza-visszariad a tett vállalásától, s utólag lelkifurdalást érez az elkövetése miatt, erényességéről tanúskodik. Bár csodáljuk a jó fejedelmet azért, hogy leküzdi belső ellenállását, és megcselekszi, amit a közösség érdekében meg kell cselekednie, kevésbé csodálnánk őt, ha rossz érzések nélkül, könnyűszerrel tenné, amit kell. Egyfelől. Másfelől azonban az erkölcsi aggályoskodás stratégiai hátrány a gátlástalan ellenféllel vívott küzdelemben. Míg a skrupulózus fejedelem a kételyeivel viaskodik, ellenfele már a tettek mezejére is lépett. A bizonytalankodó küzdőfél kihullik a hatalmi versenyből. Ezért az erényes fejedelemtől azt várják az alattvalói, hogy legyen kevésbé csodálatra méltó.

A népe iránti lojalitás megkívánja, hogy változtasson a jellemén, váljék kevésbé jóvá. Meg kell szabadulnia az erkölcsi aggályoskodástól, meg kell tanulnia „rossznak lenni". Nem szabad törődnie vele, hogy esetleg

„olyan rossz tulajdonságokat tételeznek fel róla, melyek nélkül nehezen tudná hatalmát megőrizni; mert ha jól meggondoljuk a dolgot, mindig akad erény, melynek gyakorlása a fejedelem romlását okozhatja, míg más tulajdonság, ha kárhozatosnak tűnik is, általa jólétbe és biztonságba kerül."[7]

3.3 Lépések a feloldás felé

A paradoxon magyarázata leszűkíti lehetséges megoldásainak körét: az érvényes megoldásnak összhangban kell lennie a magyarázattal. De a magyarázattal nem egyetlen megoldás fér össze. A Machiavellinek tulajdonítható megoldás kiválasztása további szempontok figyelembe vételét igényli.

Maga Machiavelli több különböző megoldás felé tapogatózott. Néhol azt sugallja, hogy a hatalmi politika terén kizárólag célszerűségi normák léteznek: erre a tartományra nem vonatkoznak az erkölcsi kívánalmai. Ebben az értelmezésben a hatalmi politika erkölcsileg közömbös. Ha ez az álláspontja, akkor a politika (erkölccsel szembeni) *autonómiájának* korai képviselőjeként kell elkönyvelnünk őt.[8] Másutt azonban olyan megállapításokat tesz, melyek azt sugallják, hogy a hatalmi politika igenis erkölcsi értékelés tárgya – csakhogy az erkölcsi megfontolások alulmaradnak a politika egzigenciáival szemben. Ezek a helyek inkább a politika *primátusa* felé mutatnak. De olyan mondatokat is találunk Machiavellinél, melyek szerint nem arról van szó, mintha a politika erkölcsileg közömbös terület volna, nem is arról, mintha a politikai megfontolások maguk alá gyűrnék az erkölcs kívánalmait, hanem arról, hogy a hatalmi harc körülményei közt az erkölcsi normák módosulnak.

Milyen megfontolások meríthetők Machiavelliből a politika erkölcsi közömbösségének álláspontja mellett? Az előző szakaszt lezáró idézetben – egyebek közt – az áll, hogy a fejedelemnek nem szabad törődnie vele, ha netán „olyan rossz tulajdonságokat tételeznek fel róla, melyek nélkül ne-

[7] Uo., 52.

[8] Machiavellit szokás az autonómia-tézis képviselői közé sorolni. Lásd például Benedetto Croce: *Elementi di politica*. Bari: Giuseppe Laterza&Figli 1925, 59 skk.

hezen tudná hatalmát megőrizni". Első olvasásra ez a megállapítás mintha az autonómia-tézis mellett érvelne. Machiavelli kedvelte a provokatív fordulatokat; ezeket olvasói hajlamosak voltak zsigeri reakciójukra hallgatva értelmezni, nem törődve a megfogalmazás tágabb környezetével vagy finomabb részleteivel. Ha azonban közvetlen reakciónkat felfüggesztjük, észrevehetjük, hogy Machiavelli nem azt mondja: a jó fejedelemnek nem kell aggályoskodnia amiatt, hogy *ténylegesen* rossz emberré válik. Amivel a jó fejedelemnek nem kell törődnie, az az, hogy rossz ember *hírébe kerül.* Rossz híre egészen más szempontból fontos a számára, mint rossz emberré válása. Ha olyat tesz, amit rossz emberek készséggel megcselekszenek, a jók pedig vonakodnak megcselekedni, ennek önmagában véve foglalkoztatnia kell, mert erkölcsi karaktere önmagában is számít. Ha mások azt hiszik róla, hogy rossz ember, vagyis vonakodás nélkül teszi a rosszat, ennek elsősorban nem önmagában véve kell foglalkoztatnia, hanem abban az összefüggésben, hogy rossz híre hogyan befolyásolja ellenfeleinek és saját embereinek vele szembeni viselkedését. A jó ember természetesen jó embernek szeretne látszani is, hisz azt szeretné, ha a híre összhangban lenne azzal, aki. A fejedelem vállára nehezedő felelősség azonban azt kívánja, hogy legyen képes elválasztani egymástól a kettőt. Tudnia kell a hírnevét valódi karaketerétől elválasztva, merőben instrumentálisan szemlélni. Reputációjára a hatalmi harcok szemszögéből kell tekintenie; vele kapcsolatban azt és csakis azt kell mérlegelnie, hogy segíti-e vagy akadályozza a hatalom megszerzésében és megtartásában:

> „Az uralkodónak nem kell attól félnie, hogy kegyetlennek tartják és megrágalmazzák, ha egységben és biztonságban tartja alattvalóit. [...] Mert egy kevés vér kiontásával könyörületesebb lesz a fejedelem, mint némelyek, akik merő könyörületből szabad folyást engedtek a rendetlenségnek, ez pedig öldöklésre és rablásra ad alkalmat. [...] Inkább támadnak az emberek olyan valaki ellen, aki megszerettette magát velük, mint akitől félnek; mert a szeretet olyan egyezség, amelyet az emberek rosszaságból és minden alkalommal, mikor érdekük kívánja, érvénytelennek tekintenek; a félelmet pedig a büntetéstől való rettegés ébren tartja."[9]

[9] „A fejedelem", 59.

Az autonómia-tézis ezt a bonyolult képletet oly módon egyszerűsíti le, hogy a fejedelem jelleme kizárólag a reputációjával járó előnyök és hátrányok szempontjából ítélhető meg.

Ha ez az olvasat megállja a helyét, a Machiavelli-paradoxon könnyűszerrel feloldható. Az autonómia-tézis szerint ugyanis valahányszor erkölcsi ítéleteket alkalmazunk a politikára, olyan cselekedeteket vonunk erkölcsi megítélés alá, melyek kívül esnek a morál tartományán. Mihelyt számot vetünk a politikai harcok természetével, és ennek megfelelően leszűkítjük a morál hatókörét, a paradoxon eltűnik.

Csakhogy az autonómia-tézisre alapozott olvasat nem egyeztethető össze Machiavelli fontos állításaival, mint például *A fejedelem* már idézett helyével: „Aszerint kell [...] cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják, s bár amíg csak teheti, nem tér le a jó útról, megteszi a rosszat, ha a szükség úgy kívánja."[10] Ha a jó fejedelem, ameddig csak teheti, nem tér le a jó útról, akkor a politika nem áll fölötte az erkölcs ítéleteinek. Legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a politika egzigenciái megelőzik az erkölcs követelményeit; a jó fejedelem „megteszi a rosszat, ha a szükség úgy kívánja". Ez az állítás a prioritás-tézis felé mutat. A prioritás-tézisre alapozott olvasat szintén megszabadít a paradoxontól. De ez sem lehet Machiavelli utolsó szava. Térjünk vissza a *Discorsi* sokat idézett bekezdéséhez, melynek egy részletével már találkoztunk:

> „[A] bölcs államszervezőnek, aki nem a maga hasznát nézi, hanem a köz javát, aki nem a maga utódaival törődik, hanem a közös hazával, mindent meg kell tennie annak érdekében, hogy egyedül birtokolja a hatalmat, és bölcs ember sohasem tehet szemrehányást annak, aki a királyság megszervezése, az állam létrehozása érdekében rendkívüli eszközökhöz folyamodik. Úgy van rendjén, hogy még ha az, amit tesz, vádolja is, tettének eredménye felmentse a vád alól, és ha az eredmény jó, mint Romulus esetében, sohasem marad el a megbocsátás, mert azt kell elítélni, aki rombolásra használja az erejét, nem pedig aki javításra."[11]

[10] Lásd az 1. sz. jegyzetet

[11] „Beszélgetések", 119.

Ezek a megállapítások nem azt mondják ki, hogy a bölcs államszervező szükség esetén eltekint az erkölcs elvárásaitól, hanem azt, hogy amikor a szükség parancsának engedelmeskedik, tettére felmentést nyer, kifogásolható cselekedetéért megbocsájtás jár. Más szóval, nem az történik, hogy az erkölcsi normák alulmaradnak a politika saját normáival szemben; inkább arról van szó, hogy a helyzet változásával az erkölcs mást és mást kíván a politikai cselekvőtől. Közelebb vagyunk tehát a politikai gyakorlat etikai értelmezéséhez, mint akár a politika autonómiájaként, akár prioritásaként való olvasatához. De hogyan értsük e harmadik elgondolást?

Johann Gottlieb Fichte a következő értelmezést javasolja. Machiavelli felfogása nem az, hogy az erkölcs fogalmai nem vonatkoznak a politikai cselekvésre. A politikára szerinte más erkölcsi fogalmak vonatkoznak, mint a mindennapi életre. Értelmezését azonban megzavarja az általa használt terminológia. Ő úgymond „a népnyelv" szavait használja az erények megnevezésére, s ezért „azt, ami valódi erény, a bölcs takarékosságot, a kérlelhetetlenül a törvény fölébe emelkedő erélyt stb. [...] a vétkek neveivel illeti, fösvénységről, kegyetlenségről stb. beszél" velük kapcsolatban.[12] Fichte szerint tehát a fejedelem, amikor a mindennapi morállal összeütköző dolgokat cselekszik, nem okvetlenül tesz olyat, ami a politikában is vétkesnek minősülne. Vannak esetek, amikor a politikai cselekvés rutinszerűen eltér a magánélet erkölcsi előírásaitól, de *a maga helyén* mégsem minősül erkölcstelennek.

Machiavelli maga is támpontokkal szolgál ehhez az értelmezéshez. Azt írja például, hogy az államérdek olyan cselekedet végrehajtását kívánhatja meg, amely „kárhozatosnak látszik", míg az „erényesnek látszó" tettek az állam romlását okozhatják.[13] A kárhozatosnak *látszó* cselekedet *valójában* erényes lehet, az erényesnek látszó cselekedet kárhozatos. A paradoxon nem valódi.

És mégis: Machiavelli aligha fogadta volna el Fichte olvasatát. Nagyon is tisztában volt vele, hogy a jó fejedelem olyasmit kényszerülhet elkövetni, ami sötét árnyékot vet a jellemére, még ha helyesen jár is el. Mert, ha tette szükséges is a hatalom megszerzéséhez és megtartásához, „[m]ég-

[12] Johann Gottlieb Fichte: „Über Macchiavelli [sic] als Schriftsteller." *Fichtes Werke* 11. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971, 105.

[13] „A fejedelem", 52.

sem lehet erénynek nevezni polgártársai legyilkolását, barátai elárulását, szószegéseit, könyörtelenségét és istentelenségét".[14]

Machiavelli kétségkívül úgy vélte, hogy a könyörtelenségre, csalárdságra, hamisságra valló cselekedetek megcselekvésére mentségül szolgál, ha a közjót mozdítja elő, s ha másképp nem lehet. De azt is gondolta, hogy az ilyen cselekedetekkel a jó fejedelem gyanúba keveri a jellemét. Ez új megvilágításba helyezi a kijelentést, mely szerint „[ú]gy van rendjén, hogy még ha az, amit tesz, vádolja is, tettének eredménye felmentse a vád alól". Az eredmény felment, de a tett attól még vádol, és a vád valóságos marad akkor is, ha vannak mentőkörülmények. A tett végrehajtása egyszerre lehet erkölcsileg helyes és ugyanakkor erkölcsileg kifogásolható. Ez egy jellegzetesen etikai gondolat, még ha épp etikai szempontból ugyanakkor mélyen nyugtalanító is.

Úgy tűnik, Machiavelli nem volt tudatában annak, hogy megállapításai több különböző értelmezés felé húznak. Szembesítésük mégis tovább szűkíti a paradoxon feloldásának lehetőségeit. Abból indultunk ki, hogy a paradoxon magyarázata számos feloldási lehetőséget kizár, de nem szűkíti le a lehetőségeket egyetlen egyre. Szemügyre vettünk hármat, melyek Machiavelliből kiolvashatók, és azt találtuk, hogy az utolsó – az, amelyet a továbbiakban követni fogunk – nem zárja ki eleve a paradoxont. A megszólított fejedelmet erényes emberként kell elgondolnunk, hisz Machiavelli azt várja tőle, hogy a közjónak, az állam megszilárdításának, az idegen hódítók kiűzésének és Itália egyesítésének, a népélet felvirágoztatásának szentelje életét. Ha többé nem volna erényes ember, már nem volna miért megszólítani. De azt is várja tőle, hogy úgy cselekedjék, ahogy alantas riválisai cselekszenek, s hogy fejlessze ki magában az ehhez szükséges készségeket: álljon készen arra, hogy megcselekedje, amit az erényes emberek vonakodnak megcselekedni. Egyszóval, a paradoxon feloldásának – ha létezik – magában kell foglalnia valamiféle konzisztens értelmezést arról a problémáról, melyet a modern politikai és morálfilozófia a piszkos kezek címszava alatt tárgyal.

[14] Uo., 20. Ez, bár Machiavelli Agathokleszról, a szürakuszai zsarnokról írja, értelemszerűen vonatkozik a jó fejedelemre is, ha az Agathokleszokkal vívott harcában ilyen eszközök segítik győzelemhez.

Korának politikai teóriája nem bocsátott Machiavelli rendelkezésére fogalmi apparátust, melyek segítségével elemezni tudta volna a piszkos kezek problémájában lappangó nehézséget: azt a kérdést tehát, hogy mi módon lehet egy cselekedet erkölcsi szempontból egyszerre dicséretes és kifogásolható. Így ennek vizsgálatát későbbre kell halasztanunk.

A jelen fejezet hátralévő szakaszai a klasszikus doktrína rekonstrukcióját viszik tovább. A következő lépésekben Thomas Hobbes-hoz fordulok. Látni fogjuk, hogy Hobbes elgondolása leginkább Machiavelli harmadik, etikai olvasatához illeszkedik. Hobbes egy vagylagos erkölcsi kijelentés formájában fogalmazta meg a maga tézisét. A könyvem által használt nyelvre lefordítva: a kollektív normakövetés vagy elégséges, vagy nem. Ha elégséges, akkor minden egyes cselekvőtől elvárható, hogy maga is normakövető módon viselkedjék. Ha nem elégséges, akkor az egyes cselekvők számára (bizonyos feltételek figyelembe vételével) megengedett, hogy ők is normát szegjenek. Az erkölcsi követelmények e bináris struktúrájának feltárása Hobbes egyik újítása, mely túlvisz Machiavelli nézetein.

Továbbá, Machiavelli leírása a hatalmi játszmákra jellemző elégtelen normakövetésről nem kellőképpen általános. Mint láttuk, „a firenzei" szerint a jó fejedelem számára az teszi megengedhetővé a normasértő cselekvést, hogy az ellenségei stb. gonoszok, természetüknél fogva motiváltak a normasértésre. A részleges normakövetés rawls-i elgondolásának elemzése során azonban azt találtuk, hogy a normaszegési hajlandóság nem az egyedüli ok, ami részleges normakövetéshez vezethet. Hobbes olvasása hasonló belátás felé mutat.

Ezért Hobbes nézeteinek kitüntetett szerepet fogok tulajdonítani a klasszikus doktrína realizmus-tézisének rekonstrukciója során.

Végezetül, Hobbes olvasása tovább fog vezetni a klasszikus doktrína második összetevője, a közvetett motiváció gondolatköre felé.

3.4 Hobbes és a természeti törvények

Hobbes a jogi pozitivizmus előfutárai közé tartozik: állítása szerint az állam törvényei nem onnan merítik normatív erejüket, hogy a természetjog előírásait hirdetik ki az alattvalók számára; a szuverén jogilag nem korlátozható akarata kölcsönöz nekik kényszerítő erőt és – ezáltal – autoritást.

Ugyanakkor Hobbes nem vonja kétségbe, hogy léteznek természetjogi elvek, melyek mindenféle emberi akarattól és kényszerítő hatalomtól függetlenül irányítják az emberek attitűdjeit és magatartását. Ilyen természeti törvény szerinte az a felszólítás, hogy törekedjünk a békére, álljunk készen szabadságunk önkéntes korlátozására, ha ez szükséges a békéhez, és ha nem kíván tőlünk nagyobb önkorlátozást, mint amekkorára mindenki más is vállalkozik, tartuk be a másokkal kötött megállapodásokat, legyünk igazságosak, viszonozzuk a jót, melyet velünk cselekedtek, és így tovább. Ezeket az elveket nevezi Hobbes természeti törvényeknek, így fejezve ki, hogy nem megállapodásból vagy szuverén akaratnyilvánításból származnak.

Hobbes leírásában „az alapvető természeti törvények" feltételes imperatívuszok: valamely adott egyénnek akkor és csakis akkor kell betartania az előírásaikat, ha jó okkal feltételezi, hogy a többiek is így járnak el. Mielőtt részletesebben taglalnám e kijelentés tartalmát, először a természeti törvények státusáról mondanék valamit. Két ellenvetés is felhozható a vállalkozás ellen, hogy a klasszikus doktrínát a hobbes-i természeti törvényekre hagyatkozva próbáljuk megvilágítani. Az első így szól: a klasszikus doktrína a politikai morálról hivatott megállapításokat tenni, márpedig azok a feltételek, melyek közt a természeti törvények normatív ereje megszűnik, Hobbes szerint éppenséggel nem politikai természetűek. A második azt mondja ki, hogy a természeti törvények Hobbes-nál nem az erkölcs, hanem a gyakorlati okosság törvényei. E lehetséges ellenvetések vizsgálatán kezdem tehát.

Az elégséges normakövetés állapotát Hobbes a szuverén hatalom létéhez köti, az elégtelen normakövetés világát pedig azzal az állapottal azonosítja, amelyben az egyének akkor leledzenek egymással, ha viszonyaikat nem szabályozza közös főhatalom. Ebben az állapotban mindenki számára megengedett, hogy élete, testi épsége és vagyona védelmében bármit megtegyen, amit célszerűnek lát; ezt nevezi Hobbes természeti állapotnak. Ha így van, vélhetnénk, akkor Hobbes az elégtelen normakövetés gyakorlatát egy olyan állapothoz köti, mely nem ismeri a hatalmi harcokat; szemben Machiavellivel, az elégtelen normakövetés körülményeit ő a politikai elmélet tárgykörén kívülre helyezi.

Más kontraktárius szerzők – Locke és Rousseau, példának okáért – a természeti állapotot valóban az emberiség politikaelőtti állapotával azo-

nosítják. Nem úgy Hobbes. Ő kétségbe vonja, hogy az emberiség egésze valaha is ebben az állapotban leledzhetett. És azt állítja: „könnyen megítélhetjük, hogy milyen életmódot folytatnának azok, akiknek nem kell semmiféle közhatalomtól tartaniok, ha arra az életmódra gondolunk, melybe a korábban békés kormányzat alatt élő embereket polgárháború idején süllyednek".[15]

A természeti állapotot Hobbes hadiállapotként jellemzi, azonban érdemes felfigyelni rá, hogy hadiállapoton nem a folyamatos katonai mozgósítás és csatározások állapotát érti. Inkább olyan állapotként gondolja el, amikor a lappangó ellenségeskedés bármikor nyílt háborúvá fajulhat. Amikor a kormányzat szétesik, amikor ugyanazon terület fölött egymással viaskodó csoportok próbálnak erőszakkal főhatalmat szerezni, elvesznek a béke nélkülözhetetlen biztosítékai. Csak egy megkérdőjelezhetetlen, szuverén hatalom léte mentheti meg az embereket a háború permanens fenyegetésétől. Ahol nincs szuverén hatalom, ott mindenkinek magát kell megvédenie, és ezért mindenkinek mindenki mástól oka van tartani. Hobbes természeti állapotról ír, de kora Angliájára gondol: a monarchia romokban, a köztársaság ingatag, a rend bizonytalan, a hatalom számos különböző, ám egyaránt felfegyverzett politikai és vallási frakció között oszlik meg.

Így tehát nem járunk el önkényesen, ha a természeti állapot hobbes-i analízisét ahhoz hasonlatos politikai küzdelmek értelmezésére mozgósítjuk, amilyeneket Machiavelli látott maga előtt: olyan helyzetek értelmezésére, melyekben a politikai küzdelmek résztvevői nem vehetik adottnak a versengésük fölött őrködő, szilárd szuverén hatalom létezését, hanem éppenséggel küzdelmeik során kell e hatalmat megteremteniük vagy – ha létezik, ám ingatag – konszolidálniuk.

Lássuk most a második ellenvetést. Hobbes híres meghatározása szerint a természeti törvény

> „az értelem által felismert olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy olyasmit tegyünk, ami életünket kiolthatja, vagy ami a megoltalmazására szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá hogy elmulasszunk valamit, amivel véleményünk szerint életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk".[16]

Ez a definíció azt sugallja, hogy a természeti törvények pusztán a gyakorlati okosság tanácsai: arról világosítják fel az egyént, hogy mit célszerű tennie tulajdon fennmaradása és jóléte érdekében. Csakis abban az értelemben tiltanak és parancsolnak, hogy rámutatnak: ellentétes az ésszel, ha „nem törődünk önmagunk megőrzésével és biztonságával".[17]

Ugyanakkor Hobbes gyakran felcserélhető kifejezésekként használja a „természeti törvény" és az „erkölcsi törvény" terminusokat.[18] Leszögezi, hogy „az igazságosság, hála, szerénység, méltányosság, könyörületesség és a többi természeti törvény mind jók, tehát erkölcsi erények";[19] egyhelyütt pedig egyenesen kijelenti a természeti törvényekről, hogy azok „az emberek a másikkal szembeni, természetes kötelességeire vonatkoznak".[20] Minden jel szerint úgy véli, hogy az alapvető természeti törvények egyszerre az ész célszerűségi szabályai és ugyanakkor erkölcsi elvek. Hogyan gondolhatja ezt? A választ talán a *De Cive* egy passzusa adja meg:

> „Az ész kinyilvánítja, hogy a béke jó dolog, és ebből ugyanezen ész használata arra a következtetésre vezet, hogy a béke minden szükséges eszköze ugyancsak jó dolog, s hogy következésképpen a szerénység, méltányosság, bizalom, emberiesség, könyörületesség (mindezekről bebizonyítottuk, hogy szükségesek a békéhez), jó viselkedési módok és szokások, vagyis erények. A törvény tehát a béke eszközei közt előírja a jó viselkedést vagy az erény gyakorlását is, és ezért *erkölcsi* törvénynek nevezik."[21]

---

15 Thomas Hobbes: *Leviatánl*. Budapest: Kossuth 1999, 129 sk. (Fordította Vámosi Pál.)

16 Uo., 91.

17 Thomas Hobbes: De Cive. Hobbes: *Man and Citizen*. Indianapolis–Cambridge: Hackett 1991, 148.

18 *Leviatán*, 199. Itt ez áll:"...az erkölcsi törvénnyel (vagyis az természet törvényével) összhangban...".

19 Uo., 111.

20 Uo., 248.

21 *De Cive*, 151.

Egyszóval, Hobbes instrumentális értéket tulajdonít az erkölcsi erényeknek: a béke és a jólét megteremtésének és megőrzésének eszközeiként tekint rájuk. A természeti törvény az ész törvénye: mindenkinek az esze mondja meg, hogy a béke jó dolog. De a természeti törvény egyben erkölcsi törvény is, mert az ész azt parancsolja az embereknek, hogy cselekedjenek erényes lények módjára, mert ez a béke „szükséges eszköze".

A kérdés nem az tehát, hogy az alapvető természeti törvények az erkölcs törvényei-e Hobbes szerint. A kérdés így hangzik: miért tartja Hobbes fontosnak megmutatni, hogy az erkölcsi parancsok ugyanakkor a gyakorlati okosság előírásai is.

A választ Hobbes morálpszichológiájában találjuk meg. Mi jellemzi az egyén alkati viszonyát az erkölcs kívánalmaihoz? Hobbes két különböző választ ad erre a kérdésre, és ezeket nem különíti el következetesen egymástól. Az egyik közeli rokona Machiavelli sötét pszichológiai föltevésének, mely szerint „az emberek gonosz indulatúak":

> „Mert a természeti törvények, vagyis az igazságosság, méltányosság, szerénység, megbocsátás, egyszóval az a törvény, hogy ne tégy másoknak olyat, amit magadnak nem kívánsz, öngmagukban - azaz, ha megtartásukra semmilyen hatalomtól való félelem nem kényszeríti az embereket - ellenkeznének természetes érzelmeinkkel, amelyek részlehajlásra, bosszúra és más hasonlókra késztetnek minket."[22]

Röviden, az ember természetes szenvedélyei rosszindulatúak a többi ember iránt, kizárják a békét és kooperációt. Ez minden további nélkül maga után vonja, hogy a természeti állapot: hadiállapot, melyben az élet „magányos, szegényes, rút, nyers és rövid". Mindenki eredendően arra törekszik, hogy ártalmára legyen a többieknek; ha az emberek vágyaikat követik, akkor minden körülmények közt fenyegetést jelentenek egymás számára.

Tegyük fel, Hobbes csak arra gondol, hogy az emberek meghatározóan nagy hányadán uralkodnak rosszindulatú szenvedélyek; a többi ember természettől fogva jóindulatú és kész az együttműködésre. Az ilyen emberek célszerűtlenül járnának el, mert a kölcsönösen előnyös kooperációért tett erőfeszítéseiket rossz szándékú társaik nem viszonoznák; ellenkezőleg, visszaélnének velük.

Ez a kép hasonlít ugyan Machiavelli elméletére, de egy lényeges ponton különbözik is tőle. Hasonlít hozzá abban a megállapításban, hogy ahol a többi embertől csak gonoszság várható, ott az erényes magatartás irracionális. Hobbes számára azonban legalább ilyen fontos az a további felismerés, mely Machiavelli látókörén kívül esik, hogy az általános gonoszság szintén irracionális. Mindenki jobban járna, ha mindenki féken tartaná gonosz indulatait, mert akkor lehetségessé válna a béke, elhárulna az erőszakos halál mindennapos fenyegetése. Márpedig az erőszakos haláltól való rettegés Hobbes szerint az ember legerősebb szenvedélye; senki nem bánná, hogy rosszindulatú vágyai nem elégülhetnek ki, ha ettől a rettegéstől megszabadulhatna.

A természetes szenvedélyek és a természeti törvény közti ellenséges viszony azonban csak az egyik – s nem is a leghangsúlyosabb – lehetséges magyarázata annak, hogy a magukra hagyott emberek miért nem élnek békében, és miért nem működnek együtt mindannyiuk javára. Hobbes fontosnak tartja megmutatni, hogy a természeti törvények olyan emberek közt sem érvényesülnek maguktól, akikből a legparányibb rosszindulat is hiányzik – igaz, jóindulatot sem táplálnak egymás iránt. Sőt, a továbbiakban egész elgondolását erre a feltevésre építi.

„A vágyak és az ember egyéb érzelmei önmagukban nem bűnök", írja, ellentmondva az imént idézett szöveghelynek, ahol az erkölcsi törvénnyel ellentétesnek, tehát vétkesnek minősítette a természetes szenvedélyeket.[23] Az egyént mozgató kívánságok ebben az olvasatban közömbösek a többi ember java – akár a hasznuk, akár a káruk – iránt; kizárólag a saját javára irányulnak: „minden ember önkéntes cselekedeteinek tárgya olyasvalami, ami *neki jó*".[24] Egyszóval, a Leviatán uralkodó feltételezése nem a pszichológiai gonoszság, hanem a *pszichológiai egoizmus*.

Az önérdek alapvető, az erkölcsi erény származtatott motivációs tényező. Az embereket saját érdekükkel kell meggyőzni arról, hogy érdemes az erkölcs kívánalmainak megfelelően cselekedniük. Meg kell mutatni

[22] Leviatán, 205.

[23] Uo., 169.

[24] Uo., 93. V.ö. 102, 105, 176.

nekik, hogy az erényes cselekedet nincs a saját érdekük ellen, hogy – ellenkezőleg – az erények elsajátítása és gyakorlása jobbá teszi az életüket: feltéve, hogy elég sok más ember is az erények késztetését követve cselekszik. Ezért oly fontos Hobbes számára, hogy a természeti törvények "az ész diktátumai,[...] konklúziók vagy teorémák arról, hogy mi szolgálja [az egyén életének] megőrzését és védelmét".[25]

A vélekedés, mely szerint az erkölcs és az önérdek kívánalmai egybeesnek, aligha kielégítő elmélet erkölcs és önérdek viszonyáról, azt azonban bizonyosan érthetővé teszi, hogyan gondolhatta Hobbes, hogy nincs ellentmondás a természeti törvény két – célszerűségi, illetve morális – olvasata közt.

Ezekkel az előzetes tisztázó megállapításokkal a birtokunkban most már szemügyre vehetjük a természeti törvények struktúráját.

Hobbes első alapvető természeti törvénye így hangzik:

> „[A]z értelem előírása vagy általános szabálya, hogy *mindenki békére törekedjék, ameddig csak annak elérésére reménye van, ha pedig erre nincs többé reménye, a háború minden eszközét és előnyét igénybe veheti és felhasználhatja.* Ennek a szabálynak első fele az első és alapvető természeti törvényt foglalja magában, nevezetesen, hogy *békére törekedjünk, és őrizzük meg a békét.* A második fele pedig a természetjog summáját tartalmazza, nevezetesen, hogy *minden rendelkezésünkre álló eszközzel megvédhetjük önmagunkat.*"[26]

Az idézett természeti törvény tehát vagylagos szerkezetű. Vagy remélhetjük, hogy embertársaink közül elég sokan elég nagy rendszerességgel törekszenek a békére és követik a béke parancsait, vagy nem. Az első

[25] Uo., 111. Ugyanez a gondolat jelenik meg Hobbes híres esztelen-érvében: „Az esztelenek magukban, sőt olykor fennhangon is azt mondogatják, hogy olyasmi, mint igazságosság, nem létezik. Komolyan állítják, hogy a maga életben maradásáról és létszükségleteinek kielégítéseiről mindenkinek saját magának kell gondoskodnia, s így nincs semmi ok rá, miért ne tehessen meg mindent, ami véleménye szerint e célhoz vezet, s ezért az se ellenkezik az értelemmel, ha valaki megállapodást köt vagy nem köt, betart vagy tart be aszerint, hogy ez előnyére szolgál-e vagy sem." Hobbes bonyolult érveléssel igyekszik kimutatni, hogy ez nem pusztán immorális: esztelenség. Lásd uo., 101sk.

[26] Uo., 172.

esetben – a mi terminológiánkkal: elégséges normakövetés esetén – hatályba lép a természeti törvény; törekednünk kell a békére és követnünk kell a béke parancsait. A második esetben – tehát elégtelen normakövetés esetén – a természetes jog marad hatályban.

A természetes jog bővebben kifejtve úgy foglalható össze, hogy ez

> „mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következésképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart".[27]

A szabadságon, mint látható, Hobbes itt a cselekvésünket korlátozó kötelezettségek hiányát érti: nem vagyunk kötelesek tartózkodni semmitől, ami életünk megoltalmazása szempontjából a legelőnyösebb. Az alapvető természeti törvényeket ezzel szemben a természetes jogot korlátozó elvekként értelmezi: „a *törvény* azt határozza meg és teszi kötelességünkké, hogy mit tegyünk, és mit ne tegyünk".[28]

Miután ily módon meghatározta a természetes jog és a természeti törvények fogalmát, Hobbes azt a helyzetet teszi elméletének kiindulópontjává, amikor semmilyen tiltás nem korlátozza az egyént abbéli szabadságában, hogy bármit megtegyen, amiről úgy véli, hogy hasznos lehet életének és vagyonának megőrzése szempontjából.

Amíg az embereknek szabadságukban áll eldönteni, hogy ellenséges cselekedetekre ragadtatják-e magukat vagy tartózkodnak az ellenségeskedéstől, a béke nem biztosítható. Így tehát a békére való törekvés azt jelenti, hogy mindenki önként korlátozza a saját szabadságát. Ezt világosan kimondja a második természeti törvény, mely előírja, hogy

> „mindenki önként mondjon le minden jogáról, feltéve, hogy a többiek is így tesznek, ha ezt a béke és az önvédelem érdekében szükségesnek tartja, s másokkal szemben érje be annyi szabadsággal, amennyit ő másoknak saját magával szemben engedélyez".[29]

[27] Uo., 171.

[28] Uo.

[29] Uo., 172.

Vessük egybe a két törvényhez társított előfeltételeket! Az első azzal a feltétellel írja elő a békére való törekvést, hogy van remény az elnyerésére; a második ahhoz a köti a mindenre kiterjedő természetes jog feladásának előírását, hogy a többiek ugyanígy készek legyenek lemondani e jogukról. Mivel az egyén jogán Hobbes az egyént terhelő kötelezettségek hiányát érti, ezért a jogról való lemondás – felfogása szerint – egyet jelent bizonyos kötelezettségek vállalásával. Egyszóval, békére törekedni annyit tesz, mint korlátozni cselekvési szabadságunkat, mégpedig oly módon, hogy kötelezettségeket veszünk magunkra. Az első természeti törvény azt az általános kötelességet foglalja magában, hogy speciálisabb kötelezettségek vállalásával korlátozzuk cselekvési szabadságunkat, ami nélkül nem élhetünk békében embertársainkkal. Ám ez a kötelesség feltételes. Attól függően terhel, vagy nem terhel bennünket, hogy bizton számíthatunk-e rá: elég sokan elég nagy rendszerességgel teljesítik ugyanezen kötelességüket. Csak akkor köti az egyént, ha a többiek részéről elégséges normakövetés várható. Elégséges normakövetés híján a második alternatíva lép hatályba, azaz ki-ki bármit megtehet személye és vagyona védelmében.

Hobbes szerint az elégséges normakövetés garanciáját mesterségesen létrehozott törvények nyújtják az embereknek. A törvény a szuverén akaratát kifejező parancs, ugyanakkor több puszta parancsnál: olyan parancs ez, melyet erőszakos szankciók kilátásba helyezése támogat meg – a fenyegető erőszak ugyanis, ha kellően súlyos és kellően nagy valószínűséggel követi az engedetlen cselekedetet, kiegyenlíti az engedetlenség előnyeit. Ezért aztán a nagyhatalmú szuverén alattvalói alapos okkal remélhetik, hogy elég sokan elég nagy rendszerességgel engedelmeskednek a törvénynek. Ez esetben pedig adva vannak a feltételek, melyek közt a természeti törvény működésbe lép: az engedelmeskedés immár minden egyén számára előnyös, és éppen ezért kötelező is. Amíg nem léteznek a szuverén hatalom kényszerítő erejére támaszkodó, pozitív törvények, a természeti törvényeknek nincs kötőerejük. Ez magyarázza, hogy vagylagos formában, feltételes imperatívuszokként fogalmazódnak meg: kövess engem, ha számíthatsz rá, hogy a többiek is követnek, tegyél meg bármit, amit csak jónak látsz megtenni tulajdon személyed és vagyonod védelmében, ha a többiektől nem remélhetsz normakövető viselkedést. A szuverén színre lépése teremti meg a feltételeket, melyek közt a vagylagos formula átadja helyét a kötelességnek, hogy feltétel nélkül kövessük a természeti törvény parancsát.

3.5 Machiavelli elgondolásának általánosítása

Machiavelli azt a nyugtalanító állítást teszi, hogy az erényes fejedelemnek a gonosz fejedelem módján kell cselekednie ahhoz, hogy a hivatását teljesítse, mivel ésszerűen csak abból indulhat ki, hogy ellenfelei *de facto* gonoszak. Hobbes egy ennél is nyugtalanítóbb lehetőséget pendít meg. Lehetséges, hogy a játszma valamennyi szereplője kész legyen erényesen cselekedni, és mégis úgy járjanak el, mintha nem volna meg bennük ez a hajlandóság.

Emlékszünk: Hobbes szerint az egyén magatartását végső soron az önérdek és csakis az önérdek motiválja. Márpedig az erényes cselekvés az egyén szempontjából – legalábbis rövid távon – mindenféle veszteséggel jár: ha a természeti törvényekkel összhangban cselekszik, lemond a normaszegéssel járó előnyökről, és ráadásul azzal kell számolnia, hogy mások az ő kárára szeghetik meg a törvényt. A normakövetés gyümölcsei – ha vannak – csak hosszabb távon érnek be. Következésképpen ahhoz, hogy az egyén előnyösebbnek találja a normakövetést a normaszegésnél, képesnek kell lennie a mai veszteségek tárgyilagos egybevetésére a jövőbeni nyereségekkel, vagyis arra, hogy ne részesítse előnyben a kisebb közeli előnyöket az időben távolabb beérő, nagyobb előnyökkel szemben. Csakhogy Hobbes szerint az emberek természettől fogva *rövidlátók*: „esztelenül vágyakoznak a jelenbeli haszonra", ez pedig „igencsak alkalmatlanná teszi őket arra, hogy betartsák e [természeti] törvényeket, hiába ismerik el őket".[30] Ez Hobbes szerint önmagában is elegendő ahhoz, hogy az ellenségeskedés állapotában maradjanak egymással akkor is, ha valamennyien fölébe helyezik az örök békét az örökös hadiállapotnak.

Térjünk vissza a 3.2. szakaszban megismert két fejedelemhez!

> *A két fejedelem* – 3. Sem Balducci, sem d'Agostino nem gonosz ember: egyikük sem akar ártani a másiknak pusztán a károkozás kedvéért. Saját érdeküket tartják szem előtt, és ezért egyaránt előnyben részesítik

[30] *De Cive*, 148. V. ö. a következő szöveghellyel: „[A]z emberek nem tudnak szabadulni ezen esztelen étvágytól, mely mértéktelen előnyt ad a jelen jónak (melyhez szükségszerű következéssel számos előre nem látható rossz társul) az eljövendővel szemben." Uo., 151.

az örök békét az örökös hadiállapottal szemben. Csakhogy d'Agostino rövidlátó, és Balducci tudja ezt.

Rövidlátó lévén, d'Agostino minden valószínűség szerint a saját észszerű preferenciáival szemben fog választani. Bár kívánja az örök békét Balduccival, ez olyan előny, amit hosszú távon élvezne, miközben „esztelenül vágyakozik a jelen haszonra", ami arra ösztökéli, hogy támadjon. Mivel Balducci tudja ezt, nem várja meg, amíg d'Agostino csapatai lerohanják a fejedelemségét: ő is támad – jóllehet ő nem elfogult a jelen haszon javára. Az, hogy a két fejedelem egyike rövidlátó, elégséges ok az örökös hadiállapot kiprovokálására, hiába örülnének mindketten az örök békének.

De tovább is mehetünk: feltehetjük, hogy mindkét fejedelem képes elfogulatlanul mérlegelni a jelenben kínálkozó és a jövőben várható előnyöket, illetve hátrányokat, és mindketten törekszenek a békére. Csakhogy az emberek – erre vonatkozóan is számos utalást találunk a *Leviatán*ban – nem eléggé kiismerhetők egymás számára. A szándékaikat és hajlandóságaikat borító homály két irányban fejt ki hatást: egyfelől az egymás iránti „ésszerű gyanakvás" érvényteleníti a természeti állapotban megkötött szerződéseket,[31] másrészt a szerződésszegésre hajlamos ember felvételt nyerhet az együttműködésre kész egyének társadalmába, mivel ezek félreismerhetik a karakterét.[32] Ezért aztán olyan emberek is bennragadnak a hadiállapotban, akik valamennyien makulátlanul erényesek és tökéletesen előrelátók – csak ezt nem tudják egymásról.

> *A két fejedelem – 4.* Mind d'Agostino, mind Balducci fölébe helyezi az örök békét az örökös háborúskodásnak, és mindketten képesek elfogulatlanul egybevetni a béke távlati hasznait és költségeit egyfelől a háború azonnali hasznaival és költségeivel. De a másik vágyai és időpreferenciája kiismerhetetlenek a számukra.

Ahhoz, hogy a két fejedelem örök időkre szóló békét köthessen egymással, nem elég, hogy mindketten előnyben részesítsék a békét a háborúval szemben, s hogy egyikük se értékelje túl a jelenben megszerezhető jókat a jövőben várható jókkal szemben: ezt tudniuk is kell egymásról – egymás számára *kiismerhetőnek* kell lenniük. Elegendő, hogy a kölcsönös transzparencia feltétele ne teljesüljön, s a két fejedelem máris bennragad a hobbes-i hadiállapotban.

Álljunk meg itt egy pillanatra. A hadiállapotot a tévedés kockázata tartja fenn, ám a kockázat szintje elvben változhat. Ha a veszély totális vereségben áll, nincs kiút a hadiállapot csapdájából. De tegyük fel, az esetleges vereség csupán részleges: mérsékelt kezdeti veszteségek után a támadót visszaszorítják tartományának határai mögé.

> *A két fejedelem – 5.* D'Agostino és Balducci korlátozott nyereményekért, illetve korlátozott veszteségek elkerülése céljából háborúzik. A harcok végeztével mindkét fejedelem hatalmon marad. Idővel újra háborúkba keverednek egymással, de ezek sem végződnek egyikük totális győzelmével, a másik totális vereségével. Nem egyetlen végső harc, hanem korlátlanul ismétlődő összecsapások sorozata elé néznek. Ezt kell egybevetniük a béke ugyancsak korlátlanul folytatható állapotával.

Legyen d'Agostino bölcs ember, aki képes a következő okoskodásra: Az újra meg újra kiújuló háború mindkettőnk számára tiszta veszteség. Amit az egyik hadjáraton nyerek, elvesztem a másikon, s ráadásul viselnem kell a hadviselés költségeit és veszteségeit – ugyanezekkel a kilátásokkal kell Balduccinak is számolnia. Az örök béke semmiféle tiszta nyereménytől nem foszt meg bennünket, ugyanakkor megkímél a háborúval járó áldozatoktól. Miért ne tehetném meg, hogy tüntetően tartózkodom a háborús előkészületektől? Ha így cselekszem, Balducci esetleg kihasználja előzékenységemet, és rámtámad. De a veszteség, amit emiatt elszenvedek, mérsékelt lesz. A következő alkalommal pedig minden erőmet összeszedve támadni fogok: tanulja meg Balducci, hogy nem érdemes visszaélnie a mértékletességemmel. Az is lehet azonban, hogy Balducci „veszi a lapot", és ő is önmérsékletet tanúsít. Ez esetben a következő alkalommal megismétlem a gesztust. A kockázat mérsékelt, az esetleges haszon óriási. Miért ne próbálnék szerencsét?

Az itt leírt stratégiát feltételes együttműködésnek nevezhetjük, mert a kezdeményező első lépésben önmérsékletet tanúsít ugyan, de nem felté-

[31] *Leviatán*, 177.
[32] Uo., 186.

tel nélkül tart ki az önkorlátozás mellett, hanem csak akkor, ha a válaszoló szintén önmérsékletet tanúsít. Mivel mindkét fél jobban jár, ha egyikük se támad, mint ha mindketten támadnának, néhány menetben kialakulhat köztük a béke gyakorlata. Mindketten bizton számíthatnak rá, hogy ameddig tartják magukat a gyakorlathoz, a másik is így fog cselekedni. Úgy tűnik, a jól felfogott önérdeken kívül semmire nincs szükségük ahhoz, hogy eljussanak az örök béke állapotáig.[33]

Ez a lehetőség nem szerepelt Hobbes elgondolásában, de a logikája belefér a hobbes-i érvelés általános szerkezetébe. Csakhogy az itt leírt történet aligha futhatott volna végig a háborúskodás Hobbes által feltételezett körülményei között. Működik, ha a háborút kizárólag egy cél, a hatalmi terjeszkedés érdekében vívják. Hobbes azonban – a korában általános felfogásnak megfelelően – feltételezte, hogy a háború egy másik díjért, a katonai dicsőségért is folyik. Azt hihetnők, hogy a dicsőség irracionális hadicél, és ezért racionális cselekvők háborús döntéseit nem motiválhatja. Ez azonban tévedés. Mert hisz mi a katonai dicsőség? Nem más, mint a hadvezéri erények híre-neve. Márpedig a fejedelemnek szüksége van erre a reputációra ahhoz, hogy elvegye a külső hatalmak kedvét a tartománya elleni támadástól. Figyelembe véve, hogy az emberek nem kiismerhetők egymás számára, az önmérséklet könnyen kelti azt a látszatot, mintha a békére törekvő fejedelem hadvezéri képességei gyengülőben volnának, mintha az egykori vitéz katona elgyávult volna, immár nem merne megvívni a lehetséges ellenfelekkel. Tartományát szabad prédának vélhetik, s ez végzetes következményekkel járhat uralmára nézve.

Ezért hát karban kell tartania a reputációját: gondoskodnia kell róla, hogy harcias ember hírében álljon. Ha feltesszük is, hogy becsvágy nincs benne egy szemernyi sem – tehát egyetlen cél vezérli, a hatalom maximalizálása –, a bölcs előrelátás akkor is azt fogja tanácsolni neki, hogy ne tegye kockára hadvezéri reputációját. Más szóval, a hatalommaximalizálás célja arra fogja indítani, hogy úgy cselekedjék, mintha becsvágyó ember volna, aki nemcsak a hatalmat keresi, hanem a hadvezéri dicsőséget is. Ezért aztán nem örök és teljes békére tesz ajánlatot. Inkább valamiféle

[33] Ezt nevezi Robert Axelrod „TIT FOR TAT" stratégiának. Lásd Axelrod: *The Evolution of Cooperation.* New York: Basic Books 1984.

kompromisszumra fog törekedni a béke értéke és a reputáció értéke között. Választásaival azt kívánja jelezni, hogy kész *ritkítani* a harci cselekményeket. Tegyük fel, d'Agostino és Balducci mostanáig minden nyáron megvívott néhány ütközetet. D'Agostino mostantól csak nyolcévenként támad. Ha Balducci ésszerűnek találja, hogy ő is pontosan nyolc évente indítson háborút, akkora béke nem lesz teljes ugyan, ám a két fejedelem addig a pontig mégiscsak eljutott, hogy átlagosan csupán négyévente háborúzzanak.

De vajon milyen válasz várható Balduccitól? A nyolc évre Balducci aligha reagál azzal, hogy ennél *hosszabb* szünetet tartson két hadjárat között. Viszont válaszolhat *rövidebb* szünettel. Ha a kezdő lépésből d'Agostino elgyávulására következtet, akkor a kettejük békevágya és katonai becsvágyuk között nem lesz egyensúly. D'Agostino ajánlata mögül hiányzik a meggyőző erő; a potenciális alku összeomlik. Egy idő elteltével d'Agostino újabb ajánlatot tehet; ezúttal nem nyolc, hanem – mondjuk – hat évenként indít hadjáratot, és így tovább, amíg nem jutnak el addig az intervallumig, amelyik mellett kölcsönös várakozásaik és törekvéseik egyensúlyba kerülnek.

A reputáció gyakorlati értéke és egymás szándékainak pontatlan megbecsülése együtt elkerülhetetlenné teszik a háborúskodás periodikus kiújulását. Hiába erényes mindkét fejedelem; hiába tudják, hogy a háború szenvedést és pusztítást zúdít alattvalóikra; hiába éreznek felelősséget a gondjaikra bízott sorsokért: nem kerülhetik el, hogy meghatározott időközönként háborúba ne vigyék a tartományukat. A fegyvernyugvás számára fenntartott idő hossza pedig nem lesz egyértelműen adva. Sok egyensúlyi állapot alakulhat ki, attól függően, hogy milyen fokon kiismerhetetlen egymás számára a két fejedelem.

Összefoglalva, Machiavelli az elégtelen normakövetés tényeit az emberi természetben lakozó gonoszsággal magyarázza. Hobbes magyarázata általánosabb érvényű. Megmutatja, hogy a normakövetés akkor is elégtelen lehet, ha a hatalmi játszmák résztvevői egyáltalán nem gonoszok. Akár mindketten tökéletesen erényesek lehetnek: elegendő, ha rövidlátók, vagy ha hajlandóságaik, illetve időpreferenciájuk nem eléggé kiismerhetők.

A második fejezetben, az ideális és nem ideális elmélet rawls-i szembeállításának áttekintésekor már láttuk, hogy a kollektív normakövetés hiányosságaira elégséges magyarázattal szolgálnak az emberi természet

morális tökéletlenségeitől megkülönböztethető tényezők. Hobbes elméletét ebből a szempontból sajátos kettősség jellemzi. Tartalmi szempontból nagyon messzire megy el a politikai harcokra vonatkozó erkölcsi normák fellazításában: lényegében azt állítja, hogy a harc körülményei között minden megengedett. Fogalmilag azonban általánosítja – függetleníti a riválisok gonoszságára, gátlástalanságukra való hivatkozástól – Machiavelli korlátozottabb elgondolását, és ezzel megnyitja az utat a politika ideális elméletének megalkotása felé.

3.6 *A realizmus tézise*

Ugyanakkor Machiavelli elgondolása tartalmaz valamit, ami Hobbes-ból hiányzik. A természeti állapotban Hobbes szerint az erkölcsi előírások nem működnek; az egyén bármit megtehet, amit személye és vagyona védelmében hasznosnak talál. A piszkos kezek problémája számára nincs hely e feltételezések között.

Itt az ideje, hogy megkíséreljük rekonstruálni a klasszikus doktrínának tulajdonított első tézist, a realizmus tézisét. Ez hobbes-i változatában így fog szólni:

> Ahol nincs ellenállhatatlan túlerő birtokában lévő szuverén hatalom, mely a maga területén mindenki számára kötelező törvényeket bocsát ki és ezek betartását kikényszeríti, ott nincsenek normatív erejű erkölcsi előírások. Bárki bármit megtehet, amit önfenntartása és tulajdonának megőrzése érdekében jónak lát.

A természeti állapot körülményei közt az erkölcs egyáltalán nem állít korlátokat a célszerű cselekvés útjába. Ezért a realizmus tézisének hobbes-i változatát nyugodtan nevezhetjük *megszorításmentes variánsnak.*

Hobbes-nál nem találunk fogalmi eszközöket az erkölcsileg megengedett cselekedetek erkölcsi kifogásolására, és annak sincs jele, hogy a piszkos kezek problémája egyáltalán foglalkoztatná. Miközben Machiavelli elméleti megközelítése kevésbé általános, figyelmének középpontjában áll a piszkos kezek problémája. A szövetségesek elárulása, a követők megtévesztése, a hitszegés, a tőr és a méreg súlyosan kifogásolható tettek.

Csakhogy olyan világban, ahol a hatalmi játszmák túl sok résztvevője túl gyakran megy túl messzire az erkölcs kívánalmainak megsértésében, az erényes küzdőfél nem szerezheti és nem tarthatja meg a hatalmat anélkül, hogy bizonyos erkölcsi elvárásokat maga is meg ne sértene. Tegyük fel, a közjó mellett elkötelezett, erényes politikusok közül egy sincs, aki hajlandó volna efféle normaszegésre. Akkor az erény soha nem jut hatalomra; az állam mindig olyan emberek kezében marad, akik közönyösek a közérdek iránt. Márpedig a kormányzottaknak az az érdekük, hogy a kormány a közjóra törekvő emberek kezében legyen. Következésképpen érdekükben áll, hogy a közjóra föleskdött emberekben legyen bátorság vállalni a hatalmi harc sötét oldalát. Az elégtelen normakövetés állapotában megengedettnek kell lennie, hogy a hatalmat igaz ügy szolgálatában kereső politikus ne azt tegye, amit az erkölcs alapesetben elvárna tőle. Ám, először is, csak azt a hatalomkeresőt menti fel a normaszegés tilalma alól, aki a közjó és az igazságosság érdekében száll ringbe. Az erény kívánalmai nem szunnyadnak, megsértésük igazolásra szorul, és az igazolásnak azon kell alapulnia, hogy a rossz cselekedet nélkülözhetetlen a jó cél eléréséhez.

Ám Machiavelli, mint láttuk, ezt sem úgy érti, hogy a cél szentesítené az eszközt. Ismer olyan normasértést, mely morálisan kifogásolható marad akkor is, ha a körülmények felmentést adnak rá.

Ebben az összefüggésben fogalmazhatjuk meg a realizmus-tézis Machiavellinak tulajdonítható változatát:

> A hatalmi harc körülményei között a résztvevők számára megengedetté válik, hogy átlépjenek erkölcsi normákon, melyek betartása nem stratégiai helyzetekben kötelező; még akkor is megtehetik ezt, ha ily módon feláldozzák erkölcsi tisztaságukat – feltéve, hogy e nélkül nincs esélyük a hatalom megszerzésére és megtartására, s hogy a hatalmat nem önmagáért vagy más privát előnyök kedvéért akarják, hanem a közjó előmozdítása és az igazságosság védelme érdekében, s hogy e célok megvalósításának szükséges feltétele a hatalmi harcban aratott siker.

A jó fejedelem „amíg csak teheti, nem tér le a jó útról"; csak abban az esetben szakít az erényességgel, amikor ez okvetlenül szükséges. Ha pedig így tesz, a tett vádolni fogja, még ha az eredmény felmenti is. Ám ez nem

jelenti, hogy az erény korlátokat állítana kifogásolható, de szükséges cselekedetei elé. Amikor csak a hatalom megszerzésének és megtartásának érdeke szükségessé teszi a normaszegő cselekvést, szükségessége felülírja az erényesség kívánalmait. Ebben az értelemben a Machiavellinek tulajdonítható tézis is mentes a megszorításoktól.

Vannak további figyelemre méltó folyományai is e tézisnek; ezek egyenesen következnek belőle, bár maga Machiavelli nem bocsátkozik a részletezésükbe. Az erényes ember nem cselekszi könnyű szívvel a rosszat. Azt várjuk tőle, hogy hiába szükséges a rossz cselekedet, előzetesen legyenek erkölcsi aggályai azzal kapcsolatban, amit tenni készül, utólag pedig – ugyancsak erkölcsi természetű – rossz érzései amiatt, hogy megtette. Igaz, a jó fejedelemtől azt várjuk, hogy az előzetes aggályok és az utólagos lelkifurdalás ne bénítsák meg a cselekvőkészségét. Azt azonban nem tarthatjuk kívánatosnak, hogy minden erkölcsi gátlását levetkőzze. Machiavelli szerint a jó fejedelemnek elkerülhetetlenül rosszabbá kell válnia ahhoz, hogy küldetését teljesíteni tudja. Ha azonban rosszabbá válik, akkor már nem biztos, hogy a hatalmi harcok során azokat és csakis azokat a cselekedeket fogja végrehajtani, melyek az adott körülmények között ténylegesen szükségesek feladata teljesítéséhez. Olyan tettekre is hajlamos lehet, melyeket az elfogulatlan szemlélő nem találna szükségesnek velük arányos jók eléréséhez. Ezt a veszteséget az alattvalóknak kell elviselniük cserében azért, hogy a jó fejedelem képessé teszi magát a hatalmi harc sikeres megvívására.[34]

[34] Íme, szemléltetésül, egy különösen drámai példa a huszadik századi történelemből: *Churchill és Drezda bombázása.* Winston Churchill szilárd meggyőződése volt, hogy a náci fenyegetést nem a hagyományos hatalmi érdekkonfliktusok fogalmaiban kell értelmezni, hanem a nyugati civilizáció és a barbárság közti élet-halál harcként, ahol csak totális győzelem vagy totális megsemmisülés lehetséges. Politikusi sorsát arra tette fel, hogy *bármi áron* győzelemre vigye a civilizáció megmentésének ügyét. Ám ugyanaz a szenvedély, amely a sorsdöntő pillanatban a Harmadik Birodalommal szembeni ellenállás megmentőjévé tette, háborús bűnnek minősülő, szörnyű döntésekbe is belesodorta, amilyen Drezda porig bombázásának elrendelése volt. Nemcsak a tragikus következmények iszonyatos dimenziói miatt oly megrendítő ez az eset, hanem azért is, mert a Churchill személyéhez köthető rossz ugyanabban a tulajdonságában gyökerezik, melynek a legnagyszerűbb történelmi tettét köszönhetjük. Lásd Michael Walzer: *Just and Unjust Wars.* New York: Basic

A jó fejedelem jellemében bekövetkező romlás óhatatlanul következményekkel jár a realizmus tézisére nézve, még ha Machiavelli nem volt is tudatában e következményeknek, vagy közömbös maradt irántuk. A probléma elég fontos ahhoz, hogy a tézis megfogalmazásakor figyelembe vegyük. A jó fejedelem elkerülhetetlen jellembeli fogyatékosságainak számba vétele az alábbi kiegészítéssel módosítja a realizmus Machiavelli-féle tézisét:

> A fejedelem erkölcsi tisztaságának feláldozásával járó tettek akkor is megengedhetők, ha nem okvetlenül szükségesek a közjó és az igazságosság ügyének előmozdításához, mivel a jó fejedelem nem válhat képessé a hatalom megszerzésére és megtartására ama jellembeli fogyatékosság nélkül, aminek e cselekedetek betudhatók; feltéve továbbá, hogy az ilyen tettekre kész fejedelem tevékenységének összesített mérlege legalább olyan jó, mint ami a riválisaitól várható.

Legyen ez a realizmus (megszorításmentes) tézisének *első kiegészítése*, mely a *szükséges jellembeli fogyatékosságok* következményeit teszi hozzá a tézishez.

Egy második kiegészítés is ide kívánozik. Machiavelli a jellembeli fogyatékosságok olyan tényeivel is számol, melyek nem elkerülhetetlenül szükségesek a jó fejedelem győzelméhez. Megemlíti példának okáért, hogy „a népek természete szeszélyes; könnyű őket meggyőzni valamiről, de nehéz meggyőződésükben megtartani".[35] Ahhoz, hogy a jó fejedelem legyőzze gonosz vetélytársait, természetesen nincs szükség követőinek állhatatlanságára; ellenkezőleg, tehertétel ez, csak nehezíti a hatalmi harc megvívását. Esetleges körülményről van szó, amihez azonban a jó feje-

Books 1977, 261. Walzer a korábbi, a döntő katonai fordulatot megelőző szőnyegbombázásokat nem tartja erkölcsileg védhetetlennek: bár ezek is polgári lakosok sokaságának halálát okozták, céljuk azonban nem a megtorlás volt, hanem a német lakosság moráljának megtörése, amit a hadijog és a civilizált hadviselés morálja általában tilt ugyan, de a Hitler elleni háború szörnyű tétje mégis menthetővé tehetett; lásd uo. 259 sk. V. ö. Douglass P. Lackey: „Four Types of Mass Murderer: Hitler, Stalin, Churchill, Truman." Eve Garrard és Geoffrey Scarre: *Moral Philosophy and the Holocaust.* Burlington: Ashgate 2003.

[35] *A fejedelem*, 20.

delemnek alkalmazkodnia kell: „azon kell lenni, hogy amikor már nem hisznek többé, erőszakkal tartsuk meg hitüket".[36] Ahogy Max Weber, Machiavelli legkiemelkedőbb múlt századi követője írja, a vezér

> „követőkre, emberi 'apparátusra' szorul. [...]Sikere teljességgel apparátusa működésén múlik, tehát *annak* indítékain, nem pedig a sajátjain. [...] Nem rajta múlik, hogy mit ér el, hanem követőinek többnyire etikailag alantas szándékai szabják meg..."[37]

A jó fejedelemnek tehát választania kell: vagy lemond potenciális követőinek többségéről és veszít, vagy győzni akar, de akkor olyannak kell elfogadnia ezeket az embereket, amilyenek. Ezzel pedig közvetett felelősséget vesz magára erkölcsileg tisztátalan tettekért, melyeket nem személyesen ő követ el, hanem az irányítása alatt álló „apparátus". Ha a hatalom megszerzése és megtartása az erkölcsi mérlegelés során figyelembe vehető szempontok, akkor ebben az összefüggésben is figyelembe kell venni őket. A jó fejedelem szükség esetén beszámíthatja a döntéseibe, hogy követői olyasmit is elkövetnek, ami nem volna szabad elkövetniük.[38]

---

[36] Uo.

[37] Max Weber: „A politika mint hivatás." Weber: *Tanulmányok.* Budapest: Osiris 1998, 205. (Wessely Anna fordítása.)

[38] Ismét egy huszadik századi példa:
Roosevelt és a „déli demokraták". A Demokrata Párt déli államokból kikerült képviselői és szenátorai jórészt hagyományosan rasszista nézeteket vallottak; ugyanakkor eltökélten támogatták az Egyesült Államok hadba lépését a náci Németország ellen. Mivel a háborús párt viszonylag gyenge volt, Roosevelt nem nélkülözhette a „déli demokraták" támogatását. 1940 nyarán Eleanor Roosevelt rábeszélte, hogy Frank Knox tengerészeti miniszter, valamint Robert Patterson hadügyminiszterhelyettes társaságában vitassa meg a hadseregen belüli szegregáció felszámolásának kérdését az NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) képviselőivel. Tíz nappal a találkozó létrejötte után a Fehér Ház sajtónyilatkozatot tett közzé, melyben leszögezte, hogy az elkülönített fehér és fekete hadosztályok gyakorlata nem változik. A „déli demokraták" bigott rasszizmusa minden volt, csak nem szükséges feltétele a hadba lépésnek. Rooseveltnek azonban számolnia kellett az eshetőséggel, hogy ha a faji deszegregáció mellé áll, elveszti a támogatásukat, és szemlátomást úgy ítélte meg, hogy ezt nem engedheti meg magának. Bepiszkította a kezét, mert olyan emberekre kényszerült támaszkodni, akiket védhetetlen előíté-

Figyelemre méltó, hogy ugyanazok a megfontolások, melyek a jó fejedelemnek a potenciális követők elfogadása vagy elutasítása kapcsán mérlegre kell vetnie, szerepet kapnak a potenciális követők mérlegeléseiben is, amikor felsorakoznak a vezető mögött. Képzeljünk el egy vezető nélkül maradt népet, mely arról dönt, hogy a fejedelmi címre pályázó két jelölt közül melyiket válassza. Legyen az egyik aspiráns – Balducci – derék, ám gyönge kezű ember, akitől aligha remélhető, hogy győzelmesen kerül ki a hatalomért és a közösség felvirágoztatásáért vívott küzdelemből. És legyen a másik – d'Agostino – jóval kevésbé erényes, de ugyanakkor erőskezű vezető, akiről egyfelől sejthető, hogy a hatalmat a maga és családja meggazdagodására (is) fogja használni, másfelől azonban feltételezhető róla, hogy a nép gyarapodását Balduccinál sikeresebben szolgálja majd. Az emberek helyesen gondolják, hogy többet veszítenének a tisztességes, ám tehetetlen Balducci, mint a korrupt, de sikeres d'Agostino alatt. Még ha igaz is, hogy Balduccit nem vádolják a tettei, míg d'Agostino vétkeire nincs mentség, a népnek mégis igaza van, ha inkább d'Agostino felé tájékozódik. Noha d'Agostino megengedhetetlen dolgokat követ el, alattvalói megengedhetik maguknak, hogy elnézzék a gaztetteit.

Ilyen helyzetekről ad számot a realizmus tézisének *második kiegészítése*, mely arról szól, hogy rossz cselekedeteket, melyek nem szükségesek a jó ügy győzelméhez, s amelyek ezért az elkövető számára nem válhatnak megengedetté, *más cselekvők* mégis elnézően kezelhetnek. Ez a kiegészítés a *szükségtelen jellembeli fogyatékosságok* következményeinek számba vételével módosít a realista tézisen:

> Rossz cselekedetek, melyekre nincs szükség fontos közösségi célok eléréséhez, még abban az esetben is elnézhetők lehetnek, ha elképzelhető, hogy egy hipotetikus vezető, aki vonakodnék elkövetni őket, sikeresen vívná meg a hatalom megszerzéséért és megtartásáért vívott csatákat, feltéve, hogy a való világban nincs ilyen vezető; feltéve továbbá, hogy a tényleges vezető tevékenységének összesített mérlege számottevően jobb a riváliséinál.

---

letek mozgattak. Lásd Blanche Wiesen Cook: *Eleanor Roosevelt 3: The War Years and After (1939–1962).* New York: Penguin Random House 2016.

3.7 *Átmenet a közvetett motiváció téziséhez*

Korábban jeleztem már: Hobbes megközelítése egy másik vetületben is általánosabb, mint Machiavellié. Befejezésül erről az eddig még csupán érzékeltetett, de nem taglalt szempontról szeretnék kicsivel többet mondani.

Azt írtam, Machiavelli fő állítása szerint gonoszok közt irracionális az erényes magatartás. Machiavellinél ez a megállapítás mozdíthatatlan sarktétel. Egyik változatában a hobbes-i elmélet is az emberi természet rosszindulatú voltából indul ki, és szintén leszögezi, hogy rosszindulatú emberek között az erények gyakorlása irracionális. De Hobbes-nak nem ez a megállapítás a végső szava. Felhívja a figyelmet arra, hogy a rosszindulatú hajlamok általános követése ugyancsak irracionális. Mindenki jobban járna, ha mindenki tartózkodna rosszindulatú hajlamainak követésétől, mert ez lehetővé tenné a békét az emberek között. A *Leviatán* fő kérdése úgy szól, hogyan lehetséges ez.

A megoldást köztudomásúlag az ellenállhatatlan erővel felruházott szuverén hatalom kínálja. A szuverén garantálja, hogy az emberek a természeti törvényekkel, az erkölcsi erényességgel összhangban cselekedjenek. De amikor ezt teszi, nem az erény motiváló erejére épít. Nem azt mondja az alattvalóknak: teljesítsétek szerződésben vállalt kötelezettségeiteket, hiszen ezt kívánja az igazságosság. Azt mondja nekik: ha nem teljesítitek szerződésben vállalt kötelezettségeiteket, ráfizettek az igazságtalan magatartásra. Elveszítitek a szerződésszegéstől remélt előnyt, és még többet is.

Hobbes úgy véli, ha a szuverén sikeresen működik, mindenkinek jobb lesz, és így minden embert a saját érdeke is erényességre fog motiválni. Ám ahhoz, hogy így lehessen, a szuverénnek nem közvetlenül az erényre, hanem az önérdekre kell apellálnia.

Az erény csak akkor ébred föl az emberekben, ha mindenki számára többe kerül a természeti törvény megsértése, mint a betartása, s ezt mindenki tudhatja is mindenki másról. Ezért áll a természeti állapot a realizmus-tézis hatálya alatt. Itt a józan ész mindenkinek azt tanácsolja, hogy ne kövesse a természeti törvények kívánalmait, és éppen ezért mindenki számára meg is van engedve a normaszegő magatartás. A realizmus tézise azonban hatályát veszti, amikor létrejön a szuverén hatalom. A hatékonyan működő állam alattvalói elvárhatják egymástól, hogy lojális módon tartsák meg a törvényeket.

Csakhogy az erények nem önmaguktól kerekednek felül. Szükségük van egy önző indíték közreműködésére, ez pedig az állam büntető hatalmától való félelem.

Lehetséges társadalom, mely az erkölcsi törvényekkel összhangban működik, állítja Hobbes. De ez a társadalom nem alkotható meg az erény spontán felébredése útján. A morális célt közvetett úton, az önérdek mozgósításával kell elérni. Így hangzik, ideiglenes megfogalmazásban, a klasszikus politikai elmélet második tézise, melyet a közvetett motiváció tézisének nevezek. Ez lesz a következő fejezet tárgya.

Negyedik fejezet

Klasszikus doktrína II: közvetett motiváció

4.1 Hume gazfickója

Hogyan lehet egymás java iránt közömbös, önző embereket rávenni, hogy működjenek együtt a béke érdekében, kérdezi Hobbes. Csakis úgy, válaszolja, ha valamennyien alávetik magukat egy szuverén fennhatóságának. A szuverén törvényt ad az alattvalóknak, a törvény pedig kölcsönösen előnyös, kooperatív gyakorlatokká hangolja össze cselekedeteiket. De hogyan vehetők rá az emberek a törvénynek való engedelmeskedésre?

Erre a kérdésre két választ ismert a korai modern politikai filozófia. Az egyiket az az irányzat képviselte, melyet ma republikánusnak nevez az eszmetörténet.[1] A republikánus tan az antik politikai hagyomány sajátos értelmezése és folytatása volt. Centrális gondolatát két tézis adta: a politikai közösség célja a közjó felismerése és megvalósítása, a közjó valóra váltásának elsődleges feltétele pedig az, hogy az egyének magatartását a honpolgári erény motiválja. Honpolgári erényen azokat a jellemvonásokat értették a republikánus szerzők, melyekkel a polgárok többségének rendelkeznie kell, hogy államuk belsőleg szilárd és virágzó, kifelé pedig független legyen: mindenek előtt azt a készséget, hogy tevékeny részt vállaljanak a közügyekből és személyes érdekeiket alárendeljék a közérdeknek.

Az alternatív választ a liberalizmus előfutárai fejtették ki. Tanításuk úgy is olvasható, mint a republikanizmus kritikája. Az állam jó működésének nem szabad attól függenie, hogy mindenki minden pillanatát kész legyen a közügyekre áldozni, és mindig fölébe helyezze a közcélokat személyes céljainak. E megállapítás hátterében két gondolat húzódik meg.

[1] Lásd John G.A. Pocock: *The Machiavellian Moment.* Princeton: Princeton University Press 1975.; Quentin Skinner: *Foundations of Modern Political Thought I: The Renaissance.* Cambridge: Cambridge University Press 1978.; Quentin Skinner: *Visions of Politics II: Renaissance Virtues.* Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Az egyik az emberi természet végességének, tökéletlenségének a belátása. A másik egy mélyebb felismerés. A közjó nem végső érték. Közjóról csak származtatott értelemben beszélhetünk: abban az értelemben, hogy valami egy adott közösség minden tagja számára jó, vagy legalább néhány tagja számára jó és senkinek a számára nem rossz; vagy jóllehet némelyek számára jó, mások számára pedig rossz, de az előnyök és hátrányok mérlege pozitív, megoszlásuk pedig senkivel szemben nem igazságtalan. Egyszóval, a jók és rosszak végső alanya az egyén. Minden ember a saját életét éli, és a politikai közösségnek nem lehet magasabb célja annál, mint hogy minden tagja számára biztosítsa a lehetőséget saját életének önálló alakítására. Ez pedig nem lehetséges, ha az egyéntől bármikor el lehetne várni, hogy rendelje alá személyes érdekét a közérdeknek.

Mind az emberi természet tökéletlensége, mind az autonóm életvezetés értéke azt kívánja, hogy az intézmények ne a honpolgári erényre, hanem az egyéni érdekre támaszkodjanak. Az intézményi szabályokat úgy kell kialakítani, hogy betartatásuk ne igényeljen állandó felügyeletet és rendszeres közbelépést, hanem tipikus esetben mintegy magától teljesüljön. Ehhez pedig arra van szükség, hogy az egyének motiváltak legyenek a megtartásukra; s az önérdek biztosabb, kiszámíthatóbb motívum, mint az áldozatkészség.

Hobbes ebben is a liberalizmus előfutára. Lakonikus megfogalmazása szerint „ahol a közérdek és az egyéni érdek legközelebb állnak egymáshoz, ott jut a közérdek leginkább érvényre".[2]

Hobbes elsődleges kérdése az, hogyan ösztönözheti a szuverén a kívánt cselekvésre az alattvalókat. Az elsődleges kérdésre adott válasz egy másodlagos kérdést von maga után. Miután szuverén hatalomra tesz szert valaki, hatalmát olyan célok megvalósítására fordíthatja, melyek nem esnek egybe a béke és az általános jólét céljaival. A szuverén az alattvalók közös érdekeit hivatott előmozdítani. Csakhogy mint mindenkinek, neki

[2] Thomas Hobbes: *Leviatán* I. Budapest: Kossuth 1999, 222. (Fordította Vámosi Pál.) Az etikai individualizmus eszméje is Hobbes óta játszik meghatározó szerepet az újkori politikai és erkölcsfilozófiában. Hobbes individualizmusáról lásd Jean Hampton: *Hobbes and the Social Contract Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press 1986.; valamint Gregory S. Kavka: *Hobbesian Moral and Political Theory.* Princeton: Princeton University Press 1986.

is megvannak a saját érdekei, és ezek nem okvetlenül esnek egybe a közérdekkel. Mi bírhatja rá, hogy mégis azt tegye, amit a közérdek kíván? A választ megint csak a közvetett motiváció elgondolása adja meg. Nem a szuverén kötelességérzetére kell apellálni; olyan intézményi mechanizmusokat kell alkotni, melyek összhangba hozzák a közhatalom birtokosának személyes érdekét a közérdekkel. Ezt a megfontolást szem előtt tartva tesz javaslatot Hobbes a legjobb kormányformára. Állítása szerint a monarchia mind az arisztokráciának, mind a demokráciának fölötte áll, éspedig azért, mert az egyszemélyes szuverénről elmondható, és csakis róla mondható el, hogy egyéni érdekei egybeesnek a közérdekkel.

Hobbes elgondolásának megértéséhez nem szükséges vizsgálnunk, hogy sikeresen érvelt-e a monarchia fölénye mellett. Számunkra az érvelés általános szerkezete a fontos.

Kissé részletesebben kifejtve a következőkről van szó. Tegyük fel, hogy egy bizonyos *h* helyzetben a szuverén (*S*) két cselekedet, *a* és *b* között választhat. Tegyük fel, hogy a közösség (*K*) érdekének megfelelő rangsorban *a* megelőzi *b*-t: $(a > b)_{kk}$.[3] Ha az egyszerűség kedvéért félretesszük azt a lehetőséget, hogy *S* közömbös *a* és *b* között, akkor *S* vagy *a*-t részesíti előnyben *b*-vel szemben: $(a > b)_{ss}$, vagy *b*-t *a*-vel szemben: $(b > a)_{ss}$. Ha *a*-t részesíti előnyben *b*-vel szemben, akkor az az esetleges körülmény, hogy személyes preferenciája egybeesik a közösségi érdeknek megfelelő rangsorral, biztosítani fogja, hogy *S* azt válassza, ami a közösség szempontjából a legjobb. Nincs szükség a közösség iránti lojalitás indítékára, sem arra, hogy *S* kötelességének érezze a közjó szolgálatát. A tulajdon énközpontú preferenciájának követése meghozza a kívánt eredményt.

Egészen más a helyzet, ha *S* *b*-nek ad előnyt *a*-val szemben. Ez esetben *S* önös preferenciájának követése hátrányos lesz *K* számára. *K*-nak az lesz az érdeke, hogy S ne $(b > a)_{ss}$-nek megfelelően cselekedjék. Hogyan lehet eltéríteni *S*-t a preferált cselekedet választásától? Az egyik lehetőség –

[3] Az indexben szereplő első k arra utal, hogy ez a közösségi rendezés, a második arra, hogy ezt a rendezést a közösség a saját szempontjából alakítja ki. Általánosabban: az index első tagja a rendezés alanyát jelöli, második tagja pedig azt, akinek az érdekét a rendezés szem előtt tartja.

Hobbes ezt kizárja – az volna, ha *S* egy másik, közösségcentrikus preferenciájára lehetne apellálni, ahol a sorrend fordított: $(a > b)_{sk}$. Egyszóval, arra lehetne kérni *S*-t, hogy a közösség iránti lojalitás, a tagjai iránti rokonszenv vagy a kötelesség szavát kövesse az önérdeke helyett. Ahhoz, hogy a kérés visszhangra találjon, két feltételnek kell egyszerre teljesülnie. Először, *S*-nek valóban rendelkeznie kell azzal a bizonyos közösségcentrikus preferenciával, mely eltér az énközpontú preferenciájától. Másodszor, *S* közösségcentrikus preferenciájának erősebbnek kell lennie énközpontú preferenciájánál. Egyik feltétel teljesülésére sincs biztosíték; minden *S* lelkialkatának esetlegességein múlik. S ha már az első feltétel nem teljesül, a második teljesülése eleve kizárt. Hobbes szerint abból kell kiindulnunk, hogy nem teljesül. Az emberek általában önzők; nem alapozhatunk arra, hogy *S* más alkatú, mint a többség. Fel kell tételeznünk, hogy kizárólag énközpontú preferenciák mozgatják.

Ezért nem marad más, mint *S* énközpontú preferenciáit módosítani: azaz biztosítani, hogy *S* a saját önös szempontjából előnyben részesítse *a*-t *b*-vel szemben. Végrehajtható ez a módosítás? Igen, mert a $(b > a)_{ss}$ rendezés attól függ, hogy mekkora előnyre számíthat S, ha *a*-t, illetve ha *b*-t választja. Az előnyök és hátrányok mérlege pedig változik, ha *b*-hez többlethátrányokat társítanak, illetve elvesznek a vele járó előnyökből, vagy ha *a*-hoz társítanak többletelőnyöket, illetve csökkentik a vele járó hátrányok mennyiségét. Más szóval, *S* cselekvési indítékainak mérlege megváltoztatható a költségek és hasznok módosítása útján. Közvetett motiváción azt értem, hogy egy ember valamilyen adott szempontból rendezett preferenciáit azzal a céllal módosítják, hogy összhangba hozzák őket az illető vagy egy tőle különböző személy (aki a módosítást végzi) egy másik szempontból rendezett preferenciáival. Közvetett motivációhoz akkor célszerű folyamodni, amikor a módosítandó preferencia erősebben és tartósabban motiválja a szóbanforgó személy viselkedését, mint az a preferencia, melyet a módosítást végző személy érvényesíteni kíván. Példánkban az egyén énközpontú preferenciája az erősebb és kitartóbb, közösségcentrikus preferenciája a gyengébb és bizonytalanabb: Hobbes egyenesen azt javasolta, hogy az utóbbitól teljesen vonatkoztassunk el, és induljunk ki abból, hogy az embereket végső soron semmi más nem motiválja, mint az önérdek.

A közvetett motiváció gondolata a 18. században csinálta meg igazi karrierjét. Pregnáns megfogalmazását találjuk David Hume-nál, aki „A parlament függetlenségéről" című esszéjét az alábbi sorokkal kezdi:

> „A politikai írók általános elvként fogalmazták meg, hogy egy kormányzati rendszer elvi felvázolása, s az alkotmány fékeinek és ellensúlyainak meghatározása során mindenkit *gazfickónak* kell tartani, mintegy azt feltételezve róla, hogy minden cselekedetét kizárólag a saját érdeke vezérli. Ezen érdekét kihasználva kell kormányoznunk őt, s ezen keresztül kell rávenni arra, hogy kielégíthetetlen kapzsisága és nagyravágyása ellenére is hozzájáruljon a közjóhoz."[4]

Hogy Hume a közvetett motiváció mellett érvel, meglepőnek találhatjuk, hisz ő nem osztotta a pszichológiai egoizmus álláspontját. Abból indult ki, hogy az ember rokonszenvvel és jóindulattal viseltetik embertársa iránt, ezek az érzelmek pedig közvetlenül is a mások javát szolgáló tettekre motiválnak. Más szóval, Hume szerint az embereknek nincs mindig szükségük a személyes előnyök ösztökéjére ahhoz, hogy azt válasszák, ami másoknak jó. Még ha *E* (bármely tetszőleges egyén) *a* és *b* rangsorát a maga szempontjából $(b > a)_{ee}$-ként állapítja is meg, ugyanakkor lehet egy másik preferenciarendezése is, mely azt rögzíti, hogy mit részesít előnyben *E* egy másik egyén (*F*) vagy a közösség (*K*) szempontjából, és ez szembe mehet az énközpontú rendezéssel: azaz lehet $(a > b)_{ef}$, illetve $(a > b)_{ek}$.

És mégis, a közvetett motiváció eszméje lényeges szerepet játszik Hume politikai gondolkodásában, és nincs ellentmondás egyfelől a között, hogy szerinte az emberek eredendő érzelmei közt jelen van a mások iránti rokonszenv és jóakarat, másfelől pedig a között, hogy a jó alkotmány úgy kezeli az embereket, mintha valamennyien gazfickók volnának, akiknek a cselekvését az önérdekükre apellálva kell a kívánatos irányba terelni. A másik ember java vagy a közjó csak akkor dönthet az önérdek közvetítése nélkül az emberi tettekről, ha két feltétel egyszerre teljesül.

[4] David Hume: „A Parlament függetlenségéről." *David Hume összes esszéi* I. Budapest: Atlantisz 1992, 52. (Takács Ferenc fordítása.) Érdemes szem előtt tartani, hogy a „gazfickót" nem az teszi gazfickóvá, mintha „gonosz indulatú" volna: Hume olyasvalakire gondol, akinek „minden cselekedetét kizárólag a saját érdeke vezérli".

Először, az egyénnek képesnek kell lennie arra, hogy közvetlenül kívánja mások javát. Ez a képesség Hume szerint megvan bennünk. Másodszor, mások érdekének kellő erővel kell motiválniuk ahhoz, hogy legyőzzék az önérdek késztetését. Hume szerint e második feltétel nem teljesül.

Még ha belátjuk is, hogy az adott helyzetben a másik ember érdeke sürgetőbb a sajátunknál, az ésszerű belátás önmagában nem segít. Hume gyakorlati filozófiájának egyik sarkköve a gondolat, mely szerint az ész „egyedül sohasem vált ki semmiféle cselekvést"; nem azért kerülünk egy tárgyat vagy törekszünk a megszerzésére, mert racionális belátásokat nyerünk kedvező vagy kedvezőtlen tulajdonságairól, hanem azért, mert „a várható öröm vagy fájdalom miatt" vágyat vagy viszolygást érzünk iránta. Cselekvésre Hume szerint csak az indíthat bennünket, hogy kívánunk valamit, vagy hogy valamilyen más érzés, indulat, hajlandóság támad bennünk a szóban forgó dolog iránt. „Az ész csak rabszolgája a szenvedélyeknek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmeskedni nekik", írja Hume *Értekezés az emberi természetről* című művének egy jólismert helyén.[5]

Mivel az erkölcs ítéleteitől azt várjuk, hogy cselekvésre indítsanak, az erkölcsnek is szenvedélyeinkre kell támaszkodnia. Ha az emberek egyáltalán nem volnának képesek a mások – idegen emberek – iránti együttérzésre, az erkölcs nem is volna lehetséges. Az teszi lehetővé, hogy át tudjuk érezni mások örömét és fájdalmát: élvezetünket leljük a másik ember élvezetének látványában, és magunk is szenvedünk, ha a másik embert szenvedni látjuk. Csakhogy az ilyen, mások érzelmeihez tapadó érzelmek Hume szerint viszonylag gyengék. A mások iránti jóindulat ösztökéje sokkal kevésbé erős és megbízható, mint az önérdek hajtórugói. Ezért aztán

> „[a]z emberi szellemben, ez egészen bizonyos, nincs olyan hajlam, mely elég erős volna, és egyben kellő irányban hatna ahhoz, hogy ellensúlyozza a nyereségvágyat. [...] Az idegenek iránti jóindulat túl gyenge. A többi szenvedély pedig inkább még tüzeli is ezt a vágyat..."[6]

[5] David Hume: *Értekezés az emberi természetről.* Budapest: Gondolat, 1976, 544, 545. (Bence György fordítása.)

[6] Uo., 668 sk. Lásd még: „A szimpátia, elismerjük, sokkal halványabb, mint az önmagunkkal való törődés, s a tőlünk távol eső emberek iránt érzett szimpátia gyengébb, mint az, amelyet a hozzánk közel és a velünk kapcsolatban állók iránt érzünk." Da-

Egyszóval, amikor a jóindulat összeütközésbe kerül az önszeretettel, valószínűleg az utóbbi kerekedik felül. S minél távolabb áll tőlünk a másik ember, annál inkább, mert annál gyengébb lesz a jóindulat motiváló ereje. Még ha az erkölcsi indítékoknak van is közvetlen motiváló erejük, velünk marad a probléma, melyet Hobbes arra a vélekedésére alapozva vezetett be, mely szerint az erkölcs közvetlenül soha nem motivál. A nehézség azonban, siet hozzáfűzni Hume, magában hordja a megoldását:

> „Tehát nincs olyan szenvedély, mely képes volna uralkodni az érdekből táplálkozó vágyon, hacsak maga ez a vágy nem, amennyiben megváltoztatja az irányát. Az irányváltozás pedig szükségképpen bekövetkezik, ha egy kicsit is elgondolkozunk a dolgon, hiszen nyilvánvaló, hogy sokkal jobban sikerül kielégíteni a szenvedélyt, ha kordában tartjuk, mint amikor teljesen szabadjára engedjük..."[7]

Egyszóval, nem kell feltételezni az emberekről, hogy valamennyien egoisták, ahhoz, hogy igaz legyen: ha azt szeretnénk, hogy az egyén sűrűn és megbízhatóan készen álljon más emberek javának részrehajlásmentes szolgálatára, akkor az önérdekénél fogva kell hatnunk rá. Ez a stratégia nem tesz különbséget az erkölcsös ember és a gazfickó között. Úgy kezeli az előbbit, mintha nem különböznék az utóbbitól, mintha róla is igaz volna, hogy „minden cselekedetét kizárólag a saját érdeke vezérli". A hobbes-i premisszák módosulnak, de Hobbes gyakorlati következtetése marad.

A következő lépések már szorosan követik a Hobbes-tól ismert gondolatmenetet. Megfelelően berendezett társadalomban az intézmények működése biztosítja, hogy mindenkinek azt a lépést legyen előnyös választania, mely egybeesik a közjóval. Hume alappéldái a tulajdon és a szerződés intézménye. Ezek mindenki számára előnyösek, lehetővé teszik az egyéni érdekek összehangolását, s ezáltal azt, hogy az emberek egymás segítségére legyenek:

> „Amennyiben tehát szenvedélyeink és hajlamaink természetes menetét követnők, csak ritkán tennénk valamit önzetlen indítékból mások javára, mert természet adta jóságunk és baráti vonzalmaink csak igen szűk körre terjednek ki; de érdekből sem tennénk gyakrabban ilyesmit, mert nem számíthatnánk a többiek hálájára." Ezért aztán „az emberek kitalálták a birtoklás *állandóságát* illető természeti törvényt, s így már képesek elviselni egymást; a tulajdonukat képező javak beleegyezéssel történő *átruházása* révén pedig, felfedezvén e másik természeti törvényt is, kezdenek kölcsönös előnyöket nyújtani egymásnak. [...] Így tanuljuk meg, hogy szolgálatokat tegyünk másoknak, noha nem táplálunk irántuk baráti érzelmeket; hogy pusztán azért tegyünk szolgálatokat, mert tudjuk, hogy viszonozni fogják..."[8]

Röviden: a közvetett motiváció elgondolása szorosan illeszkedik Hume gyakorlati filozófiájának alapvető megállapításaihoz.

4.2 *Kant eszes ördögei*

Hobbes és Hume elgondolását sokan mások is felkapták. Talán Adam Smith „láthatatlan kéz" metaforája jelenti a legegyenesebb folytatást: az egyén, írja Smith,

> „általában nem törekszik a közérdek előmozdítására, és nem is tudja, mennyire mozdítja elő azt. [...] Miközben csak a tulajdon nyereségét tartja szem előtt, mégis úgy irányítja iparkodását, hogy az eredmény a lehető legnagyobb érték legyen; ebben, mint annyi másban is, valamiféle láthatatlan kéz tereli egy cél megvalósítása felé, mely nem volt része a szándékának."[9]

Smith okfejtése magától értetődő természetességgel folytatja Hobbes és Hume gondolatát. Kevésbé magától értetődő és természetes, hogy a közvetett motiváció eszméje Immanuel Kant politikai filozófiájában is központi szerepet játszik.

vid Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Budapest: Osiris, 2003, 60. (Miklósi Zoltán fordítása.)

[7] *Értekezés*, 669.

[8] U.o.,704 skk.

[9] Adam Smith: *A nemzetek gazdagságáról*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1992, 24. (Bilek Rudolf fordítása.)

A közvetett motiváció eszméje ugyanis szorosan összefügg a realizmus tézisével. Hobbes mindkettő mellett kifejezetten elkötelezte magát; Hume is egyértelműen vallotta az előbbit, és nem foglalt állást az utóbbi ellen. Kant azonban mind az erkölcsifilozófia, mind a politikai elmélet terén elvetette a realizmus tézisét. Központi állítása szerint a kötelességek feltétel nélkül írják elő, hogy mit tegyünk, azaz függetlenül attól, hogy milyen vágyak és hajlandóságok mozgatnak bennünket. A körülményeknek szerepük van abban, hogy mikor kell követni egy *hipotetikus imperatívuszt*, mely azt mondja meg, mit kell tennünk, ha ezt vagy azt az esetleges célunkat kívánjuk megvalósítani. Ám az erkölcsi imperatívuszok *kategorikus*, nem hipotetikus jellegűek, függetlenek mind a cselekvő, mind más emberek vágyaitól és hajlandóságaitól. A kötelesség parancsát nem a cselekedet hasznos következményei kedvéért kell teljesíteni, hanem önmagáért: azért, hogy kötelességeinknek megfelelően éljünk.[10]

Ha ez így van, akkor valamely adott egyén kötelességei nem változhatnak attól függően, hogy milyen szintű normateljesítésre hajlandók a többiek.

Kant tisztában van vele, hogy ha senki nem tartja be másokkal szembeni kötelességeit, akkor senkit nem ér sérelem, amikor a többiek a vele szembeni kötelességeiket hágják át:

> „Ha a törvény nélküli külső szabadságnak ebben az állapotában [a természeti állapotban] szándékoznak maradni, egyáltalán nem követnek el *egymással* szemben jogtalanságot, amikor hadakoznak; mert ami jár az egyiknek, az jár a másiknak is mintha csak megegyeztek volna (uti partes de jude suo disponunt, ita jus est)."[11]

Azonban sietve hozzáteszi, hogy amikor az emberek megsértik egymással szembeni kötelességeiket, ezzel azt az objektív követelményt sértik meg, hogy a racionális lények jogainak és méltóságának megfelelő viszonyok közt éljenek együtt: „Általában viszont a legnagyobb fokú jogtalanságot követi el, mert olyan állapotban vannak és akarnak maradni, amely nem jogállapot, vagyis ahol a sajátját senki sem érezheti biztonságban az erőszakkal szemben."[12] Így tehát az elégtelen normakövetés tényei sem általában, sem a politika sajátos körülményei közt nem igazolják az erkölcs parancsainak megszegését.

> „Az igazi politika, írja Kant, egy lépést sem tehet anélkül, hogy előbb ne hódolna az erkölcsnek, és bár a politika magában nehéz mesterség, az erkölccsel egyesítve már nem az, mert az erkölcs – ha ellentétbe kerülnek egymással – kettévágja a csomót, melyet a politika nem tud kibogozni. – Az ember joga szent kell, hogy legyen, ha ez mégoly nagy áldozatot kíván is az uralkodó hatalomtól. Itt nem lehet alkudni, s valamiféle középutat kieszelni (a jog és a haszon között), valamiféle pragmatikus feltételekhez kötött jogot, hanem minden politikának térdet kell hajtania a jog előtt, ám ennek fejében remélhető, hogy ha lassan is, a politika mégis föl fog emelkedni a polcra, ahol majd maradandó lesz a ragyogása."[13]

Kant tehát kifejezetten elutasítja a realizmus tézisét:

> „*[M]orális politikust* el tudok képzelni, azaz el tudok képzelni olyan politikust, aki úgy bánik az államügyekben mutatott okosság alapelveivel, hogy azok megférhetnek a morállal, ám nem tudok elképzelni valamiféle *politikus moralistát*, aki az államférfiúi érdek szolgálatában fabrikálna magának erkölcsöt."[14]

Ha Kant így áll a realizmus tézisével, akkor könnyen hihetjük, hogy a közvetett motiváció tézise is ellentmond morálfilozófiájának. Mindenesetre azzal kezdi, hogy kétségbe vonja Hume tézisét, mely szerint az észokok tehetetlenek a vágyakkal szemben. Tagadja, hogy az ész a vágyak és kívánságok megvalósításának puszta eszköze volna. Ezt a célt megbízhatóbban szolgálják az ösztönök. Az ész értéke nem abban rejlik, hogy

---

[10] Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése." Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája.* Budapest: Gondolat 1991, 43-44. (Berényi Gábor fordítása.)

[11] Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikája." Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája.* Budapest: Gondolat 1991, 412. (Berényi Gábor fordítása.)

[12] Uo.

[13] Immanuel Kant: „Az örök békéhez." Kant: *Történetfilozófiai írások.* Szeged: Ictus 1997, 302 sk. (Mesterházi Miklós fordítása.)

[14] U.o., 293.

rajta kívül álló, tőle idegen célokat képes szolgálni. Méltóságát önmagából meríti, abból tehát, hogy törvényt állít a racionális lények elé; megköveteli, hogy csak abban az esetben kövessék cselekvési indítékaikat (maximáikat), ha ezek összhangban állnak belső törvényével.

Ha tehát az ész megengedi, hogy mi magunk a saját esetleges maximáinknak megfelelően cselekedjünk, akkor ezt nemcsak *nekünk* engedi meg, hanem *minden más* eszes lénynek is. Amikor azt kérdezzük magunktól: akarhatunk-e egy bizonyos maxima szerint cselekedni, akkor arra kérdezünk rá: akarhatjuk-e önellentmondás nélkül, hogy mindenki magáévá tegye maximánkat és aszerint cselekedjék. Racionális lényekként képesek vagyunk arra, hogy az erkölcsi törvényt önmagáért kövessük, és nem azért, mintha a helyes magatartás hasznunkra válnék természetes hajlandóságaink, kívánságaink vagy szenvedélyeink követése során. Ugyanakkor az erkölcsi törvény nem csupán a tudomásunkra hozza, hogy mit tehetünk és mit nem szabad megcselekednünk: motiválni is képes a cselekvésünket, méghozzá a hajlamok és szenvedélyek segítsége nélkül. Racionális lényekként nemcsak az erkölcsi törvény megértésére vagyunk képesek ugyanis, hanem arra is, hogy akarjuk a megvalósulását.[15]

Ahhoz, hogy cselekvésünknek erkölcsi értéket tulajdoníthassunk, nem elég, hogy tetteink összhangban legyenek a kötelesség parancsával – a kötelességnek megfelelő tett csak akkor erkölcsi Kant szerint, ha egyszersmind *a kötelességteljesítés kedvéért* teszik.[16] Az erkölcsi motivációnak nemcsak az önszeretettől kell függetlennek lennie, de még a mások iránti pszichológiai jóindulat és rokonszenv támogatására sem szorulhat rá. Az erkölcs parancsol: azt mondja meg, hogy mi az, amit meg *kell* tennünk. S ez a *kell* nem ismer megszorításokat és feltételeket: kötelességeinket nem attól függően kell teljesítenünk, hogy vágyaink – akár a másik ember boldogulásához fűződő vágyaink – teljesülését előmozdítja-e az engedelmeskedés, vagy ha netán hátráltatja, akkor a belőle származó hátrány kellően csekély-e. Ezt érti Kant azon, hogy az erkölcsi imperatívusz *kategorikus*. Az erkölcs azt kívánja, hogy előírásait önmagukért tartsuk meg, pusztán azért, mert így helyes. Ezért erkölcsi kötelességeink nem alapulhatnak azon az esetleges körülményen, hogy ilyen vagy olyan hajlamok működnek bennünk. Mint eszes lényeknek arra is képesnek kell lennünk, hogy akár vágyainkkal és érzéseinkkel dacolva is kövessük az erkölcsi törvényt.[17]

Első pillantásra kézenfekvő volna tehát, ha Kant nem hagyna helyet elméletében a közvetett motiváció számára. De íme, mit ír *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésé*-ben:

> „Természetesen összhangban van a kötelességgel, hogy a szatócs ne csapja be tapasztalatlan vevőjét, s ha nagy a forgalom, az okos kereskedő ezt nem is teszi, hanem mindenki számára ugyanazt az árat szabja meg. Így egy gyermek éppoly jól tud nála vásárolni, mint bárki más. Becsületesen szolgál tehát ki bennünket, mindez azonban távolról sem elég ahhoz, hogy azt higgyük, a kereskedő kötelességből és a tisztesség alapelveit követve járt el így: előnye származott belőle..."[18]

És éppen ő az, aki a legkörültekintőbben magyarázza el, hogy miért lehetséges és kívánatos a közvetett motiváció gyakorlata. Ezt írja „Az örök békéhez" Első Kiegészítésében:

> „Az államalkotás föladványa, ha ez bántóan hangzik is, még az ördögök népe számára is megoldható föladvány (hacsak értelemmel bírnak), s ekképp szól: 'Miként lehet egy seregnyi eszes lényt, akik együtt általános törvények után kiáltanak fönnmaradásuk érdekében, ám akiknek mindegyike alattomban hajlandó volna alóluk kivonni magát, úgy szervezni meg, és miként lehetne úgy formálni alkotmányukat, hogy

[15] Az erkölcsi törvény "a döntés önmagának elégséges mozgatója". Immanuel Kant: „A vallás a puszta ész határain belül." Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások.* Budapest: Gondolat, 1974, 135. (Vidrányi Katalin fordítása.)

[16] „[N]émely dolgok annak megfelelően történhetnek ugyan, amit a kötelesség parancsol, mindamellett mindig kétséges, hogy tulajdonképpen kötelességből történtek-e, tehát van-e morális értékük." *Alapvetés*, 35.

[17] Uo., 23 sk.

[18] *Alapvetés*, 25. (Berényi Gábor fordítása.) Ez a hely alighanem Adam Smith-t parafrazálja: „Ebédünket nem a mészáros, a sörfőző vagy a pék jóakaratától várjuk, hanem attól, hogy ezek a saját érdekeiket tartják szem előtt." Lásd *A nemzetek*, 24. Kétségtelen: Kant szatócs-példája egy olyan gondolatmenetbe illeszkedik, mely azt hivatott kimutatni, hogy az önérdek által motivált cselekedetnek akkor sincs erkölcsi méltósága, ha történetesen összhangban van az erkölcs imperatívuszaival. Mindamellett pontosan arra mutat rá, hogy ez az összhang megteremthető.

noha egyéni hajlamaik mind a többiek ellen irányulnak, azok mégis kiegyensúlyozzák egymást, s ekként, ami nyilvános viselkedésüket illeti, úgy fessen az eredmény, mintha semmi gonosz érzület nem volna bennük?' E föladvány *megoldható* kell legyen. Mert nem az emberek erkölcsi jobbulását, csupán a természet mechanizmusát [a hajlamok működését – K. J.] illetően igényli a föladat, hogy tudjuk, miként is kellene az emberekre alkalmazni, úgy irányítandó a nép körében az ellenséges indulatok küzdelmét, hogy azok maguk hajlítsák egymást a kényszerítő törvények igájába..."[19]

Amiről Kant itt beszél – nevezetesen, hogy az ellenséges indulatok „maguk hajlítják egymást a kényszerítő törvények igájába" – nem más, mint a közvetett motiváció megoldása; ez tehát Kant szerint nem csupán lehetséges, de erkölcsileg megengedhető is. Lehetséges, mivel a költségek és hasznok megfelelő kombinációja esetén az egyén akkor is az erkölcsi törvénnyel összhangban cselekszik, ha nem ez a célja. És megengedhető, mivel kötelességeink birodalma két elkülönült tartományra oszlik: olyan kötelességekre, melyeket tetszőleges – nem az erkölcs által meghatározott – céljaink megvalósítása során kell tiszteletben tartanunk, és olyan kötelességekre, melyek az erkölcs által elénk tűzött célok követését írják elő. Az előbbieket nevezi Kant *jogkötelességeknek*, az utóbbiakat pedig *erénykötelességeknek*. Az erénykötelességek azt kívánják, hogy törekedjünk önmagunk tökéletesbedésére és mások boldogságára; a jog kötelességei pedig azt, hogy saját külső szabadságunk gyakorlása közben tartsuk tiszteletben mások külső szabadságát.[20] Az erény terén az erkölcs azt várja az egyéntől, hogy tegye a saját belső céljává az etikai tökéletesbedésnek és a mások boldogságának a célját, ez pedig kényszer által nem valósítható meg. A jogok tartományában viszont csupán annyit vár el az erkölcs, hogy külső cselekvésünk ne sértse meg mások külső szabadságát – erre pedig rá lehet kényszeríteni az embert. Ezért, miközben célt téveszt és önmagában is elfogadhatatlan minden kísérlet, hogy az embereket kényszerrel vegyék

[19] „Az örök békéhez", 284 sk.
[20] *Metafizika*, 495 sk.

rá az erénykötelességek teljesítésére, a jogkötelességek külső kényszerrel való megtámogatása „morálisan lehetséges".[21]

A jogkötelességek általános elve így szól: "Jogos az a cselekedet, amelynek vagy maximájának nyomán bárki önkényesen szabadsága valamely általános törvény szerint együtt állhat fenn bárki más szabadságával stb."[22] A jogkötelességek annyit kívánnak meg tehát, hogy szabad cselekvésünk ne sértse mások szabad cselekvését. Az ilyen kötelességeknek eleget tehetünk anélkül, hogy önmagukért kívánnánk megtartani őket. És a normakonform viselkedést külső ösztönzők is támogathatják. Ez egyfelől úgy érthető, hogy az ösztönző olyan mozgatórugó lehet, mely az erkölcshöz képest külsődleges. Másfelől azt is jelentheti, hogy az ösztönző egy másik személy (a jogalkotó) által létrehozott pozitív törvényben is állhat. A jogalkotó kezében lévő ösztönzők Kant szerint többnyire negatív természetűek, a törvénysértés esetére kilátásba helyezett büntetésben állnak. Nem szól azonban általános érv az ellen, hogy akár a jogalkotó, akár más beavatkozó személy pozitív ösztönzőket vessen latba.

E fejtegetés elején azt írtam: a közvetett motiváció latbavetése a jogkötelességek terén nem csupán lehetséges, de erkölcsileg megengedhető is. Eddig arról volt szó, hogy mi teszi lehetségessé, bár fél szemmel már arra a kérdésre figyelve, hogy hogyan lehet erkölcsileg megengedhető. Most látni fogjuk, mi teszi megengedhetővé:

> „[H]a a szabadság bizonyos használata az általános törvények szerinti szabadság akadálya (vagyis jogtalanság), akkor a vele ellentétes kényszer mint a szabadság akadályának gátja, összhangban áll az általános törvények szerinti szabadsággal, vagyis jogos; a joghoz ezért, az ellentmondás tétele szerint, felhatalmazás is kapcsolódik: megkárosítóival szemben kényszerrel élhet." [23]

Az ember eszes lény, tehát képes közvetlenül késztetést meríteni az erkölcs parancsaiból. Ám ez nem jelenti, hogy lankadatlanul, hibátlanul követné ezeket. A természeti törvénynek akaratunktól függetlenül enge-

[21] U.o., 496.
[22] Uo., 326.
[23] Uo., 327.

delmeskedünk; az erkölcsi törvény akaratunk közvetítésével érvényesül. A természeti törvény kényszerít, az erkölcsi törvény előír. Az előírások lényegéhez tartozik, hogy a nekik alávetett lény képes arra, hogy teljesítse, de arra is, hogy megszegje őket.

Az ember nem csupán eszes lény, hanem eszes *természeti* lény; nem csupán racionális belátások mozgatják, hanem természetes hajlamok és késztetések is. Ha nem volnának természet adta hajlandóságaink, vagy ha ezek soha nem térítenének el a jó cselekvésétől, akkor a jó nem kötelességként jelenne meg a számunkra, amit vagy teljesítünk, vagy nem. Akaratunk olyan volna, mint az „isteni akarat", vagy mint a „szent akarat".[24] Az ember azonban nem isteni lény és nem szent; nemcsak az erkölcsi törvény betartására törekszik, hanem egyszersmind a tapasztalati világban elérhető boldogságra is.

S ez Kant szerint rendjén is van így. A számunkra elérhető legfőbb jó nem vágyaink leküzdésében áll, hanem abban, hogy teljesítjük őket, miközben az erkölcsi törvényt is betartjuk. Méltóvá kell válnunk a boldogságra – de *a boldogságra* kell méltóvá válnunk.[25]

A puszta tény, hogy vannak természetes hajlandóságaink, még nem valami erkölcsi rossz, állítja Kant. Erkölcsi rossz csak személyes választásból származhat: abból a döntésből, hogy előnyben részesítjük önszeretetünket a kötelességeinkkel szemben. Az emberben benne rejlik a késztetés az erősorrend ilyen megfordítására; ezt nevezi Kant a bennünk lakozó „radikális rossznak".

> „[A]z ember (a legjobb is) csak azáltal rossz, hogy amikor az ösztönzőket fölveszi maximájába, megfordítja erkölcsi sorrendjüket. Az önszeretet mellett elfogadja ugyan a morális törvényt; ám tudatosulván benne, hogy azok nem állhatnak meg egymás mellett, hanem az egyiket szükségképpen alá kell rendelnie a másiknak mint legfőbb feltételének, az önszeretet mozgatórugóját és hajlamait teszi a morális törvény követésének feltételévé..."[26]

[24] *Alapvetés*, 44.

[25] „Elméletem szerint a Teremtőnek nem célja sem magában véve az ember moralitása, sem pedig a boldogság, egyedül csak a világon lehető legfőbb jó, melyet is e kettő egyesülése és összhangja tesz." Immanuel Kant: „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér." *Történetfilozófiai*, 174.

Nem arról van szó, mintha természetes hajlamaink minden esetben, szükségszerűen összeütközésbe kerülnének az erkölcsi törvénnyel. A másik ember iránti rokonszenv gyakran késztet olyan cselekvésre, mely megfelel a kötelességnek, ha nem is a kötelesség által motivált. Ezekben az esetekben az ember ugyanolyan *közvetlenül* hajlik a kötelesség által is megkívánt cselekedet végrehajtására, ahogy a kötelesség is közvetlenül motiválná erre, ha kész volna önmagáért követni a parancsát.[27] Ami viszont az önző célokat illeti, ezek közvetlenül nem esnek egybe a kötelesség vezérelte cselekvés céljaival. De *közvetve* szintén megfelelhetnek a kötelességnek.[28] Lehetséges, hogy az önérdek ugyanazt a választást javasolja, amelyet az erkölcs ír elő: ehhez csupán az előnyök és hátrányok megfelelő eloszlására van szükség. Ezt a lehetőséget szemlélteti Kant a szatócs példáján, aki a becsületesség elvével összhangban cselekszik, ám nem a tisztesség, hanem a haszon késztetésére.

Egyszóval, bár a kötelesség és a természetes hajlamok nincsenek eleve összehangolva, összehangolásuk nem lehetetlen. Nem kizárt, hogy bár nem a kötelességteljesítés *szándékával*, hanem valamilyen hajlamának sugallatára cselekszik az ember, tette mégis *összhangban* legyen a kötelességgel, vagyis azt tegye, amit akkor tenne, ha szemét az erkölcsi törvényre függesztené. Ez nem *erkölcsi* cselekvés Kant szerint, hiszen egy cselekedetnek semmi más nem kölcsönöz erkölcsi minőséget, csak a kötelességteljesítés szándéka. Ám legalább *az erkölcsnek megfelelő* cselekvés, hiszen az sem cselekedne másként, akit a kötelességtudat és csakis a kötelességtudat vezérel. Az önérdek közelítése az erkölcs parancsaihoz jobbá teszi az embert, legalábbis a jogkötelességek vonatkozásában.

A közvetett motiváció két különböző ponton játszik fontos szerepet Kant gyakorlati filozófiájában. Egyrészt ez a kapocs történelemfilozófiája, politikai filozófiája és morálfilozófiája között. Kant szerint a racionalitás azt kívánja az embertől, hogy észokok alapján cselekedjék, s ne természe-

[26] „Vallás", 166.

[27] *Alapvetés*, 25.

[28] Uo.

tes hajlandóságai rángassák ide-oda. Ám az észokok alapján való cselekvés sem az egyes egyén, sem az emberiség útjának nem a kezdőpontja. Inkább a (teljesen soha el nem érhető) végcélja az egyén életének és az emberiség történelmének. A kezdőponton az ember természetes hajlamainak foglya. Történelme során kell felnövekednie az ész szabad és felelős használatához, azaz kulturálódnia, civilizálódnia és moralizálódnia. De mi bírhatja rá, hogy a kulturálódás, civilizálódás és moralizálódás útjára lépjen, ha egyszer természetes hajlamok tartják a hatalmukban? Miért nem marad meg ösztönlénynek, ha kezdetben ösztönei irányítják? Kant válasza úgy szól, hogy éppen a természetes hajlamok űzik előre az embert a racionalitás felé. Az ember mint természeti lény társas lény is: csak társadalomban élhet, csak társadalomban bontakoztathatja ki természetadta képességeit. Ám egyben „társiatlan" lény is: vágyai és kívánságai konfliktusban vannak a többi ember vágyaival és kívánságaival; elismerésre és rangra törekszik, s ez a törekvése a többiek hasonló törekvéseibe ütközik. Ez a kiküszöbölhetetlen versengés válik a történelmi haladás mozgatójává. Kant az így leírt összefüggést teleologikus módon képzeli el: a természet célja az, írja, hogy az ember váljék méltóvá a benne szunnyadó lehetőségekhez, és ezt a célt úgy éri el, hogy az egymásnak feszülő szenvedélyek harcát teszi meg a racionalizálódás eszközének:

> „Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává. Antagonizmuson itt az ember *társiatlan társiasságát* értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik az ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással. [...] Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, ez bírja rá, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot szerezzen társai között, akiket nem tud *elviselni*, de *elhagyni* sem."[29]

Másodszor, a történelem soha nem vezethet át a tiszta racionalitás birodalmába. Igaz, Kant a felvilágosodás optimistább képviselői közé tartozott. A kötelesség parancsa azt mondja nekünk, írta, hogy „jobb emberekké *kell* lennünk", s mivel csak arról mondhatjuk, hogy meg kell tennünk, amit lehetséges is megtennünk, „ezért szükségképpen képeseknek is kell lennünk" az erkölcsi megjavulásra.[30] De amire valóban képesek vagyunk, az nem a tökéletesen jó emberré válás, csupán „a rossztól a jó felé való állandó *haladás*".[31]

Ezért az emberek számára elérhető legjobb világállapotban is szükség lesz államra, az egyének külső viselkedését szabályozó törvényekre és e törvényeket kikényszerítő hatalomra. Mindig lesznek helyzetek, melyekben az erkölcs az kívánja, hogy *a* és *b* közül *a*-t válasszuk, míg az önérdek *b*-t részesíti előnyben; mindig lesznek emberek, akik – bár *a* választása feltétlen kötelességük – hajlamosak *b* javára fordítani át az „erkölcsi sorrendet". A pozitív törvényt megtámogató kényszerítő erő azonban *b* választását az önérdek szempontjából is hátrányossá teszi, és így már mindenki *a*-t fogja választani, noha némelyek nem erkölcsi érzékük, hanem önszeretetük késztetésére.

Az értelmesen kitűzhető végcél az olyan polgári alkotmány, véli Kant, mely az egyének legnagyobb egyenlő szabadságát az állam ellenállhatatlan hatalmával egyesíti. Ebben a világban a jogkötelességek teljesüléséről az intézmények gondoskodnak, míg az egyén bízvást követheti az önérdekét.

4.3 Az önérdek kiváltja az erényt

A közvetett motiváció elgondolása mögött az a vélekedés húzódik meg, mely szerint az emberek esendő lények, a politikában nem kevésbé, mint az élet többi tartományában. Cselekvési indítékaink részben erkölcsiek, részben nem azok. Az egyszerűség kedvéért mondjuk azt, hogy a nem erkölcsi indítékok az önérdekben gyökereznek, az erkölcsi indítékok pedig arra késztetnek, hogy cselekvésünk során legyünk tekintettel más emberek érdekeire. Noha a legtöbb ember erkölcsi indítékokat is követ, az er-

[29] Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből." Kant: *Történetfilozófiai*, 47.

[30] „Vallás", 177.
[31] Uo., 181.

kölcsi és a nem erkölcsi indítékok nem egyformán erősek és megbízhatók. Az ismeretlen emberek iránti jóindulat viszonylag gyönge és ingadozó, míg az önszeretet ösztökéje erőteljes és következetes. A kétféle indítóok tipikus esetben összeütközésbe kerül egymással. Amikor a jóindulat sugallatát követjük, többnyire lemondunk valamilyen önös érdekünk megvalósításáról; amikor az önérdekünknek adunk elsőbbséget, többnyire kevesebbet teszünk másokért, mint amennyit a jóindulat megkívánna.

Vannak emberek, akik ilyenkor habozás nélkül követik az erkölcs parancsát. Vannak emberek, akik kizárólag a saját érdekükre hallgatnak, vagy egyenesen örömüket lelik abban, ha másnak ártani tudnak. Hobbes szerint a legtöbb ember tökéletes egoista: soha nem tesz semmit másokért, ha a pillanatnyi áldozatot nem kompenzálja a jövőben remélhető nyereség. Hume szerint a nagy többség nem tökéletes egoista, de a tökéletes altruizmus is távol áll tőle. Konfliktus esetén általában csak akkor kerekednek felül az erkölcsi indítékok, ha nem kívánnak nagyon sokat, vagy ha az áldozatra valamilyen sokszorosan nagyobb rossz elhárítása érdekében van szükség. Célszerű elfogadnunk Hume hipotézisét: közelebb áll a tapasztalathoz, mint Hobbes feltételezése. Ha a közvetett motiváció tézisét ezzel a hipotézissel együtt is sikerül igazolni, akkor robusztusabb, szélesebb kört lefedő elméletet kapunk.

A közvetett motiváció tézise arra a kérdésre válaszol: hogyan kezeljék a politikai intézmények az emberi természetben rejlő jóindulat mérsékelt voltát. Mi a dolguk abban az esetben, ha a cselekvő (*S*) *a* és *b* közt választhat; ha a közjó *a* választását, az önérdek *b* választását igényli, és *S* preferenciarendezése $a < b$? Elvben két lehetőség kínálkozik. Az egyik abban áll, hogy az intézmények nagyobb áldozatkészséget követelnek meg *S*-től, mint amire természettől fogva hajlamos. Ez vonzó megoldásnak tűnik, hiszen így a politika közelebb kerül az erkölcsi ideálokhoz. De van egy helyrehozhatatlan fogyatékossága. Mivel az ember csak korlátozottan javítható, a túl sokat követelő intézmény nem lehet sikeres. Nem számíthatunk arra, hogy a neki alávetett emberek kellő gyakorisággal megtartják a szabályait. Nemcsak az önző emberek fognak rendszeresen szembekerülni az intézményi előírásokkal; a nagy többség is úgy fog viselkedni, mintha önző volna.

A másik lehetőség az, hogy enyhítik, vagy – szélső esetben – kiküszöbölik az erkölcs parancsai és az önérdek kívánalmai közti konfliktust.

A szélső esetnél maradva: nem az áldozatkészségénél, hanem az önérdekénél fogva szólítják meg az egyént. Úgy kombinálják a választással járó előnyöket és hátrányokat, hogy a cselekvő legalább akkora személyes előnyt remélhessen *a* választásától, mint amit *b* választása ígér. Ez első pillantásra nem rokonszenves megoldás, hiszen az erkölcs nem azt várja el tőlünk, hogy akkor tartsuk meg az előírásait, ha ez előnyös nekünk, hanem azt, hogy azért tartsuk meg őket, mert így helyes. De más dolog, hogy mit kíván a cselekvőktől az erkölcs, és más dolog, hogy mivel kell az intézményépítőknek számolniuk, amikor a sok-sok egyéni cselekedet koordinálásának szabályait kialakítják. Az egyén nem védekezhet azzal, hogy „Igen, igen, ezt kellene tennem, de sajnos nem vagyok eléggé motivált rá, hogy meg is tegyem." Az intézményépítő azonban helyesen teszi, ha figyelembe veszi az egyéni motiváltság korlátait. Minden ember felelős a saját motiváltságáért, mások motiváltságát azonban adottságként kell alapul vennie. A társadalom intézményeit nem célszerű oly módon berendezni, hogy sikeres működésük szokatlanul áldozatkész embereket kívánjon. Inkább olyan intézményeket kell alkotni, melyek megszüntetik a feszültséget a cselekvők önérdeke és az erkölcs kívánalmai közt.

Azért egyszerűsítettem le a tárgyalást a szélső esetre, amikor az erkölcsi elvárások és a személyes érdekek közti feszültség nem egyszerűen csökken, hanem eltűnik, mert értelmezésem szerint Hobbes, Hume és Kant egyaránt ebben gondolkodik. Hobbes esetében ez nem is lehetne másként, de Hume „gazfickója", Kant fejtegetései az „ördögök népéről" és más megfogalmazásaik is arra utalnak, hogy ők is így látják a feladatot. Innen a közvetett motiváció tézisének klasszikus variánsa, melyet *szűken értelmezett variánsnak* neveznék (mivel a közjó és az önérdek közti feszültség maradéktalan eltüntetésére szűkíti le a számba jövő lehetőségeket):

> Ha azt találjuk, hogy a politikai cselekvés eltér az erkölcs előírásaitól, akkor nem a cselekvők erkölcsi érzékéhez kell folyamodnunk, többet követelve tőlük, mint amire maguktól is hajlamosak, hanem az intézményi szabályokat kell megváltoztatnunk, mégpedig oly módon, hogy a cselekvők önérdeke ugyanazt a magatartást kívánja meg, mint amelyet az erkölcs ír elő.

Az ötödik fejezetben meg fogom mutatni, hogyan léphetünk túl ezen a leegyszerűsítésen (lásd az 5.2. szakaszt). A klasszikusok azonban megállnak itt, ezért egyelőre mi is megállhatunk.

Hol tartunk most? Rekonstruáltunk egy két tézis köré rendeződő elméletet a politikai cselekvés etikájáról. A realizmus tézise rámutat, hogy a politika viszonyai között a normakövetés általános szintje elégtelen, s ez minden cselekvő számára megengedetté tesz elégséges normakövetés esetén megengedhetetlen cselekvési módokat (akkor mindenképpen, ha jó célok érdekében élnek velük, s ha maguk nem vétkesek a normakövetés szintjének hanyatlásában). A közvetett motiváció tézise megmutatja, hogy a normakövetési gyakorlatnak nem kell leragadnia azon az alacsony szinten, ahol éppen van: van mód a szintjének emelésére. Mindkét tézis a politika stratégiai összefüggéseire épít: a realizmus tézise a stratégiai játszmák sajátosságaival magyarázza a normakövetés általános szintjének elégtelenségét, a közvetett motiváció tézise stratégiai eljárást javasol a mormakövetés szintjének emelésére.

A harmadik fejezetben azt találtuk, hogy a realizmus tézise az ideális elmélet motivációs feltételezései közt is működésbe léphet.[32] Elmondható-e ez a közvetett motiváció téziséről is? A klasszikusok explicit megfogalmazásaiba nem fér bele ilyen értelmezés. Ők minden jel szerint úgy vélték: szükségszerű összefüggés van aközött, hogy a személyes célok és a közcélok rossz illeszkedésén a cselekvők közvetett motiválásával kell javítani, és aközött, hogy az ember morálisan esendő lény. Érzésem szerint ez a vélekedés nem megalapozott. Ha az emberek mind szigorú normakövetők, ám ezt nem tudják egymásról, akkor célszerűnek vélhetik a normaszegés választását. Ugyanerre juthatnak amiatt is, hogy tartós és mély nézetkülönbségek osztják meg őket a normák valódi tartalmát illetően. E két körülmény külön-külön is elégséges ok lehet arra, hogy az intézményépítők a közvetett motiváció eszközével igyekezzenek javítani a normakövetés színvonalán.

Mindazonáltal nem véletlen, hogy a közvetett motiváció tézisének klasszikus megfogalmazásai az emberi természet erkölcsi gyengéire építenek. A közvetett motiváció stratégiái kézenfekvőbb módon találják meg a helyüket a nem ideális, mint az ideális elmélet világában. Érdemes lesz egy kicsit elidőzni ennél a megállapításnál.

[32] Ez pesszimista megállapítás; azt mondja ki, hogy makulátlanul erényes emberek stratégiai választásai is messze elmaradhatnak az ideálistól: bár külön-külön valamennyien a jót akarják, interakciójuk mégis valami sokkal rosszabbat eredményez.

Induljunk ki abból, hogy mit érhet el a közvetett motiváció stratégiája. Remélhető-e, hogy általa a társadalmi együttműködés szintje egészen az igazságosság elveinek és a közösségi céloknak a hiánytalan megvalósulásáig emelhető? Adam Smith metaforája a láthatatlan kézről, mely a saját hasznukat kereső piaci aktorok cselekedeteit úgy igazítja egymáshoz, hogy az eredmény a lehető legnagyobb közhaszon legyen, ez a metafora igenlő választ sugall. Ám a láthatatlan kéz csak egészen rendkívüli föltevések között működik ilyen kifogástalanul. Egy olyan gazdaságban, mely egyenlő kezdő elosztásból indít és a tökéletes verseny körülményei közt működik (az árak minden szereplő számára megváltoztathatatlan adottságok, senki nem háríthatja át másokra tevékenységének költségeit, senki nem élvezheti mások erőfeszítéseinek gyümölcsét anélkül, hogy ne fizetne érte, mindenki tökéletesen informált, az információgyűjtés nem igényel sem időt, sem más erőforrásokat, és így tovább), a terhek és a hasznok pontosan ugyanúgy oszlanának el a résztvevők között, mint a jól berendezett társadalom ideális világában, és mindenki a legnagyobb jóhoz jutna hozzá, amit mások hasonlóan maximális javával összhangban elérhet. Ha azonban e különleges feltételek nem teljesülnek egyszerre, akkor a közvetett motiváció csak valamiféle kompromisszumot célozhat meg az erkölcsi érdek és a vele rivalizáló érdekek között. Ez a kompromisszum természetesen jobb a korábbi állapotban való bennragadásnál, de mégiscsak kompromisszum: enged az erkölcsileg kívánatosból.

Ha ez igaz a politika ideális elméletének feltételezései között, amikor a stratégiai viselkedést és zavaró hatásait kizárólag a megfelelő informáltság hiányának kell betudnunk, akkor kétszeresen igaz lesz a nem ideális elmélet körében, ahol a szereplők indítékairól is feltételezzük, hogy eltérnek a kívánatostól.

A közvetett motiváció ambíciói szerények. Az egyének készségeit és hajlandóságait elfogadja olyannak, amilyenek. Az igazságosság ideális elméletének programja nem éri be ezzel. A „jól berendezett társadalom" ideálja magában foglalja, persze, hogy az intézményi szabályok mindenkinek nagy szabadságot hagynak személyes céljaik autonóm meghatározására és követésére. Ám ez feltételezi, hogy ki-ki az igazságosság elveinek

korlátai között megvalósítható célokat tűz maga elé, nem kíván mások rovására boldogulni. Mivel az intézmények – az ideális elmélet kikötésének értelmében – maradéktalanul igazságosak, ezért az igazságosságra törekvő egyén beérheti azzal, hogy következetesen betartja a szabályaikat. Ezen túl szabadon követheti személyes céljait. Az olyan célok terén, melyek megvalósulása nem feltételezi, hogy mások – egyazon intézményi rendnek alávetett egyének – igazságtalan hátrányt szenvednek el, az egyén teljesen szabad, mivel az igazságosság elvei, Rawls kifejezésével élve, „nem rangsorolják a célok rendszereit".[33] Ami összefér velük, az egyformán megengedett. Thomas Nagel kifejezésével élve, valamiféle *erkölcsi munkamegosztás* valósul meg az intézmények és az egyének között.[34] Az igazságosság követelményeinek azonosítása és teljesítésük biztosítása az intézmények feladata; amíg az egyén az intézményi előírások keretei közt cselekszik, addig nyugodtan koncentrálhat a saját életprogramjára.

A „jól berendezett társadalom" ideálja csakúgy, mint a közvetett motiváció tézise, arra buzdítja az intézményépítőket, hogy olyan rendszert teremtsenek, amely hagyja az embereket a saját céljaikat követni. Ám a jól berendezett társadalom csak akkor válhat valósággá, ha lehetséges olyan intézményeket alkotni, melyek nem csupán az ismert indítékok által motivált cselekedeteket koordinálják jobban, mint a való világban létező intézményrendszerek, de magukat az indítékokat is alaposan megváltoztatják: arra késztetik az egyént, hogy személyes céljait az igazságosság elveinek korlátai közt határozza meg és törekedjék valóra váltani. Ahogyan Thomas Nagel írja: az intézmények és az egyéni magatartás közti erkölcsi munkamegosztás

> „nem abban áll, hogy az ént teljesen hatalmukba kerítik a társadalmi értékek, de nem is egy olyan helyzetben, amikor változatlanul hagyott egyének követik a saját magáncéljaikat, miközben törekvéseiket az intézményi környezet társadalmilag kívánatos eredmények felé tereli, hanem olyan intézmények alkotásában, melyek behatolnak az egyének személyiségébe és részben átalakítják azt, elkülönítve az énen belül

[33] *Theory*, 19.

[34] lásd Thomas Nagel: *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press 1991, 86.

> a publikus szerepeket a privát szerepektől, és további differenciálódást is eredményeznek e szerepeken belül."[35]

Amikor azt írtam, hogy a közvetett motiváció ambíciói szerények, arra utaltam, hogy nem tűz ki ilyen személyiségátalakító célokat: adottnak fogadja el az emberek pszichológiai alkatát, és olyan intézmények alkotására tesz javaslatot, melyek – bármilyen diszpozíciók mozgassák is az egyéneket – kedvező irányba terelik a társadalmon belüli kooperációt. Ennek azonban ára van. A közvetett motiváció jutalmazza az erkölcsi karakter fogyatékosságait, az ebből adódó terheket pedig óhatatlanul áthárítja a szigorúbb normakövetésre hajlamos egyénekre. Ebben az értelemben marad el a legjobban teljesítő közvetett motiváció gyakorlata az ideális elmélet által feltételezettől.

4.4 Nehézségek a klasszikus doktrína körül

A politika erkölcsi problémájának klasszikus doktrínája a realizmus tézisének megszorításmentes variánsából és a közvetett motiváció tézisének szűken értelmezett variánsából áll össze. A realizmus-tézis kérdése ez: mit tegyen az egyén – a politikai cselekvés tartományában: a politikus –, ha nem számíthat arra, hogy a többség megtartja az erkölcs előírásait. A közvetett motiváció kérdése így hangzik: hogyan lehet közelíteni a többség viselkedését az erkölcs előírásaihoz. Az előbbi kérdés adottságként kezeli a normakövetés egy bizonyos – elégtelen – szintjét. Az utóbbi abból indul ki, hogy ez a szint változó; arra kérdez rá, hogy milyen eszközök állnak rendelkezésre a normakövetés szintjének emeléséhez. A realizmus tézisének megszorításmentes variánsa, mellyel az előző fejezetben megismerkedtünk, úgy szól, hogy ha az általános normakövetés szintje elmarad az elégségestől, a derék politikus számára erkölcsileg megengedetté válik, hogy maga is a normaszegést válassza, feltéve, hogy a normasértés szükséges feltétele a jó cél elérésének, és a belőle származó közhaszon arányban áll a vele járó kollektív morális veszteséggel. A közvetett motiváció té-

[35] *Partiality*, 53.

zise ehhez hozzáteszi, hogy az elégtelen normakövetést nem kell megváltoztathatatlan adottságként kezelni: a politikai intézmények megalkotói javíthatnak az általános normakövetési gyakorlaton, ha megváltoztatják a normakövetés és a normaszegés költség-haszon mérlegét.

A klasszikus doktrína termékeny kérdéseket tesz föl és tartalmas válaszokat kínál ezekre, ám ugyanakkor súlyos kételyeket is ébreszt maga iránt.

Mindenekelőtt úgy tűnik, hogy megszorításmentes variánsában a realizmus tézise a legmocskosabb politikai erkölcstelenségeket is jóváhagyja, feltéve, hogy a normakövetés általános szintje kellően alacsony. A közvetett motiváció tézise még szűken értelmezett változatában sem ilyen elvtelen, hiszen pontosan arról szól, hogyan lehet az általános normakövetési gyakorlaton javítani. A továbbiakban azonban osztozik a realista tézis gyengéiben. Egyik tézis sem képes számot adni a demokratikus politikának arról a sajátosságáról, hogy a polgárok jelentőséget tulajdonítanak vezetőik moráljának, ítéletet alkotnak erkölcsi karakterükről, és ítéletük befolyásolja gyakorlati döntéseiket. A klasszikus tézisek félrevezető és elfogadhatatlan válaszokat adnak a polgárok erkölcsi indíttatású kérdéseire. A realizmus megszorításmentes tézise azt mondja nekik, hogy a politikusoktól ne várjanak erkölcsi erényeket, a közvetett motiváció tézisének szűken értelmezett variánsa pedig azt, hogy a politikusok viselkedése javítható, ám ebben az erényeknek nincs semmi szerepük.

Az is ellene vethető a közvetett motiváció szűken értelmezett tézisének, hogy a társadalmi együttműködés terheinek és hasznainak igazságtalan elosztásához vezet. Az előző szakasz végén láttuk, hogy ez már alapesetben is így van, hiszen a közvetett motiváció gyakorlata jutalmazza a rossz karaktert és terheket ró a normakövető emberre. Ám ennél többet is mondhatunk. Mivel az előnyösebb társadalmi helyzetű egyének sokszor abban is előnyt élveznek, hogy milyen mértékben képesek hatni a közjó alakulására, ezért masszívabb ösztönzőkre számíthatnak a közösség hátrányosabb helyzetű tagjainál, ami a kezdeti egyenlőtlenségeket tovább növeli.

Továbbá, a szűken értelmezett közvetett motiváció gyakorlata nem kívánatos irányba terelheti az emberek készségeit és hajlandóságait. Kizárólag az egyének önös vágyaira épít: parlagon hagyja a hume-i jóindulatot és a kanti kötelességérzetet. Ez a gyakorlat legitimálhatja az önzést és a szolidaritás elsorvadásához vezethet. Közelebb viheti az emberek pszichológiai alkatát a Hobbes által leírthoz. Mivel az intézmények úgy kezelik őket, *mintha* egoisták volnának, az egyének *ténylegesen* önzőbbé válhatnak, mint amilyenek egyébként lennének.[36]

A közvetett motiváció elgondolása a végtelen regresszus vádját is kihívja maga ellen. Különbséget tesz ugyanis kétféle szereplő, az intézményépítők és az intézményi normáknak alávetett egyének között. Ez a megkülönböztetés kétféleképpen gondolható el. Az egyik esetben feltételezzük, hogy létezik egy kitüntetett csoport, melynek tagjai egészen mások, mint a többi ember. A többség erkölcsi késztetései gyengék vagy teljesen hiányoznak, de ez a kis csoport maga a megtestesült erény, az átlagosnál sokkal inkább kész az erkölccsel összhangban cselekedni, és kellően tájékozott is a jó választásához. Ha ezt a kört sikerült elkülöníteni, akkor már csak arra van szükség, hogy a politikai vezetők elég nagy része tartozzék ide.

A másik esetben abból indulunk ki, hogy az emberek nem válnak szét született vezetőkre és született vezetettekre. Vezetőkről és vezetettekről úgy kell gondolkodnunk, mint egyenlő erkölcsi személyekről, akiknek a pszichológiai adottságai is nagyjából egyformák. Ha a vezetetteket nem tekintjük az erény bajnokainak, akkor nem tekinthetjük annak a vezetőket sem. Ám ha a vezetők nem eleve jobbak a vezetetteknél, és a vezetettek magatartását megfelelő ösztönzőkkel kell az erkölcsileg kívánatoshoz közelíteni, akkor ez a vezetőkről is igaz lesz. A szabályok megalkotóit és kikényszerítőit is szabályozni kell.[37] Valakinek az ő motiválásukat szolgáló szabályokat is el kell fogadnia, s akkor nyomban fölmerül a kérdés, hogy e másodfokú szabályok megalkotóit mi motiválja az erkölcs kívánalmainak megfelelő szabályok elfogadására. Mivel róluk is azt kell feltételeznünk, hogy tipikus esetben olyanok, mint mindenki más, ezért ők is intézmények általi, közvetett motiválásra szorulnak, és így tovább a végtelenségig.

E végtelen regresszus kétségkívül kiküszöbölhető. Az elvet, mely a leállítását lehetővé teszi, demokratikus elszámoltathatóságnak nevezik.

[36] Lásd Bruno S. Frey: „A Constitution for Knaves Crowds Out Civic Virtues." *Economic Journal*, 107 (1997) 1043-1053.

[37] „A körülmények megváltoztatásáról és a nevelésről szóló materialista tanítás megfeledkezik arról, hogy a körülményeket az emberek változtatják meg, és a nevelőt magát is nevelni kell", írta Karl Marx 3. Feuerbach-tézisében. Lásd Karl Marx és Friedrich Engels Művel 3. Budapest: Kossuth 1960, 8.

A demokratikus elszámoltathatóság ugyanúgy az emberek közti egyenlőség feltételén alapul, mint a regresszió problémája maga. Azáltal hárítja el a regresszus veszélyét, hogy az intézményi szabályok megalkotását és alkalmazását választott tisztségviselőkre bízza, akik végső soron a választók kontrollja alatt tevékenykednek.[38] A választók pedig nemcsak azon a módon gyakorolják a választott tisztségviselőkkel szembeni elszámoltatási jogukat, hogy szavazás útján leválthatják őket, hanem azon a módon is, hogy két választás között tájékoztatást követelhetnek hivatali tevékenységükről, és nyilvánosan állást foglalhatnak vele kapcsolatban. Tény, hogy nyilvános állásfoglalásuk kiterjed a választott tisztségviselők magatartásának erkölcsi megítélésére is, és semmi nem szól az ellen, hogy ez így van rendjén. Ha tehát a választók erkölcsi ítéletet alkotnak a választott tisztségviselők magatartásáról, s ha ítéletükről nyilvános vita folyik, akkor a politikai elméletnek képesnek kell lennie rá, hogy erről a vitáról számot adjon, s hogy párbeszédbe bocsátkozzék a vita résztvevőivel. Úgy is mondhatnám: az adekvát politikai elméleten belül ugyanannak a vitának kell zajlania részben más eszközökkel, mint amely az állampolgárokat osztja meg. Márpedig a klasszikus doktrína két tézise nem ugyanezt a vitát folytatja: nincs benne hely a számára, és nem tud bekapcsolódni a menetébe.

Kézenfekvőnek tűnik a következtetés, hogy a klasszikus doktrína, úgy ahogy van, elhibázott: meg kell szabadulni tőle. Ám ez a konklúzió elhamarkodott volna. Könyvem második fejezetének fő tanulsága az volt, hogy a politika soha nem egyszerűsíthető le a közös deliberáció gyakorlataira: szükségszerűen, a politika körülményeitől elválaszthatatlanul magában foglalja a stratégiai interakció komponensét; továbbá, a közös deliberáció komponense kibogozhatatlanul összebonyolódik a stratégiai komponenssel. A harmadik és negyedik fejezetek pedig arra mutattak rá,

[38] Végső soron, mert a közhatalom kontrolljában roppant súllyal vesz részt a hatalmi ágak elválasztása és kölcsönös korlátozásuk – ám ennek is az a végső feltétele, hogy a választók egy bizonyos rendszerességgel váltják le a pillanatnyi kormánytöbbséget. Ha a végrehajtó hatalom hosszú távon ugyanannak a politikai csoportnak a kezében összpontosul, akkor a fékek és ellensúlyok szerepét betöltő intézmények függetlensége odavész (mindenütt a hatalmon lévő csoport emberei fognak ülni), s többé nem tudják ellátni korlátozó funkciójukat.

hogy ahol stratégiai interakció van, ott helye van a realizmus és a közvetett motiváció tézisének is. Ezért a továbbiakban nem azzal próbálkozom, hogy megszabadítsam a politikai elméletet e tézisektől, hanem azt mutatom meg, hogy miként lehet módosítva őket átfogóbb, koherensebb és vonzóbb elméletet alkotni a politika erkölcsi problémájáról. Az eddigiekben vázolt elméletet klasszikusnak neveztem. A módosított elméletet neoklasszikusnak fogom nevezni.

Ötödik fejezet

Egy neoklasszikus elmélet körvonalai

5.1 *Realizmus: a megszorított tézis*

Még egyszer: Machiavelli és Hobbes számára a politikai küzdelmek paradigmája a – nyílt vagy látens – polgárháború, amikor nem létezik egyetlen erőszakszervezet, mely képes volna kizárólagos főhatalmat gyakorolni a neki alávetett terület fölött. Legalább két erőszakszervezet működik egyazon területen, és vagy mindketten igényt tartanak a főhatalomra, és kétségbe vonják a másik főhatalmi igényét, vagy egyikük sem tart igényt főhatalomra, de nem is kívánja alávetni magát semmiféle főhatalomnak, vagy egyikük igényt tart a főhatalomra, de a másik – noha főhatalmi ambíciói nincsenek – nem veti alá magát neki. A „mindenki harca mindenki ellen" körülményei közt talán leegyszerűsítő, de nem teljesen valóságidegen a feltételezés, hogy a szereplők magatartását a normakövetés tökéletes hiánya jellemzi, és a realizmus tézisének megszorításmentes variánsa a lehető legjobb közelítést kínálja a politikai cselekvés valóságához.

Machiavelli és Hobbes felismerése, hogy a politika nem puszta alkalmazott etika, maradandó alkotóeleme a politikai teóriának. Elsőként mutattak rá, hogy mielőtt értelmesen feltehetnénk a kérdést, hogy *legitim-e* valamely állam igénye az erőszak fölötti monopóliumra, a szóban forgó államnak már *ténylegesen* rendelkeznie kell az erőszakmonopóliummal. Olyan helyzetekre összpontosították a figyelmüket, amikor az erőszak tényleges monopóliumával senki nem rendelkezik. Még ezekben a helyzetekben is jelentős leegyszerűsítés feltételezni, hogy a realizmus tézise minden korlátozás nélkül érvényesül, de ha összevetjük Machiavelli és Hobbes világát azzal a világgal, melynek megvalósítását célul tűzték ki, a leegyszerűsítést nem találjuk teljesen valószerűtlennek.

Ám a hatalmi harcnak az a változata, mely nem konszolidált hatalmi intézmények keretei közt zajlik – melynek célja épp ezek megteremtésében áll – csupán határesete a politikai küzdelmeknek. Ahogy a harmadik fejezetben megmutattam, Hobbes gondolkodásában központi szerepet játszik a vélekedés, mely szerint a szuverén hatalom létrejötte nem csupán a béke és a kölcsönös előnyökért folytatott kooperáció lehetőségét teremti meg, hanem egyszersmind olyan feltételeket kínál, melyek közt hatályát veszti az erőszak, fenyegetés, megtévesztés gyakorlásának természetes joga; kötelesség rangjára emelkedik az efféle magatartást tilalmazó természeti törvény követése, és célszerűvé válik az erkölcsi erények gyakorlása (lásd a 3.4. szakaszt). Hobbes szerint az erkölcs azáltal tesz szert szabályozó erőre az emberek között, hogy a terület, melyen élnek, egy szuverén hatalma alá kerül. Ha ez bekövetkezett, akkor alapját veszti a számítás, hogy mindenkitől normaszegő viselkedés várható, s ezért az egyéni normaszegésnek nincs többé erkölcsi jogalapja: a szuverén erőszakmonopóliuma biztosítékot nyújt az egyénnek, hogy a többiek tartani fogják magukat a normákhoz. Így tehát Hobbes elmélete azt sugallja, hogy a legitim állam által megszervezett társadalomra a realizmus tézise szűkülő korlátok közt vonatkozik.

Maga Hobbes mindazonáltal azt állította, hogy a polgári állapotban is csak az alattvalókra terjednek ki az erkölcsi kötelességek – a szuverén bármit megtehet, amit szükségesnek lát az alattvalók biztonságának érdekében, ahogy a természeti állapotban minden egyén bármit megtehet, amit a saját biztonsága érdekében szükségesnek lát. Ezt az állítást nem alapozhatta az elégtelen normakövetés feltételezésére, hisz elméletének vezérgondolata volt, hogy a szuverén hatalom létrejötte elégséges szintre emeli a normakövetés általános gyakorlatát. Hobbes tehát más módon indokolta meg, hogy miért mentesül a szuverén az erkölcsi parancsok teljesítésének kötelezettsége alól.

Tisztában volt vele, hogy a szuverén – mint mindenki más is – „köteles a természeti törvényeket megtartani".[1] Nem vitatta, hogy ha az alattvalók engedelmeskednek a természeti törvényeknek, az általános normakövetés gyakorlata a szuverént is engedelmeskedésre kötelezi. Ugyanakkor amellett érvelt, hogy a szuverén csupán a saját lelkiismerete (vagy, ahogy ő fogalmazott, Isten) előtt válik bűnössé, nem a többi ember előtt, akik fölött szuverén hatalmát gyakorolja. Dávid megölte Betsabé férjét, Uriást, és ezzel a természeti törvény ellen cselekedett, „ám ezzel nem Uriást

[1] Thomas Hobbes: *Leviatán* I. Budapest: Kossuth 1999, 243. (Fordította Vámosi Pál.)

sértette meg, hanem az Istent".[2] Másképpen kifejezve: Uriás meggyilkolásával Dávid rosszat cselekedett, de tette miatt nem az áldozatnak tartozik elszámolással, hanem egyes-egyedül a saját lelkiismeretének (és nem csupán azért, mert Uriás halott: ha megilletné az elszámoltatás joga, akkor ez a jog átszállna élő hozzátartozóira).

A Leviatán számos azonos irányba konvergáló magyarázatot kínál arra, hogy a szuverén miért nem tartozik elszámolással alattvalóinak a tetteiért. Először, a szuverén hatalom forrása az alattvalók egymással, nem pedig a szuverénnel kötött szerződése; maga a szuverén nem részes fél a szerződésben, következésképpen nem is tehet semmit, ami szerződésszegésnek minősülne.[3] Másodszor, a szuverén az alattvalók képviselője; az ő nevükben jár el, rajta keresztül maguk az alattvalók cselekszenek, ha tehát árt nekik, ők maguk az ártalom okozói.[4] Harmadszor, a szuverént törvény nem korlátozhatja; ha korlátozná törvény, annak a törvénynek a forrása egy másik személy lenne, s akkor ez a másik személy lenne a szuverén, nem pedig ő.[5]

Végezetül, és ez a legfontosabb, Hobbes a következőképpen okoskodik. A természeti állapotban minden ember saját maga a bírája tetteinek és annak is, hogy mások tettei hogyan hatnak rá. Nincs magasabb bíró, akinek pártatlan ítéletét mindenkinek el kellene fogadnia. A szuverén azzal szolgálja az alattvalók javát, hogy törvényt ad nekik és a törvény fényében elbírálja konfliktusaikat. Ám erre csak akkor lehet képes, ha az alattvalók lemondanak természetes jogukról, hogy maguk legyenek a bírák egymás közti konfliktusaikban. Ha ezt nem teszik meg, akkor a szuverén ítélete nem lesz az összes félre kötelező ítélet: az egyik fél helyeselni, a másik vitatni fogja. Ilyen körülmények közt a szuverén hatalom összeomlik, és az alattvalók visszazuhannak a természeti állapotba.[6]

Ezek az argumentumok köztudomásúlag gyenge lábakon állnak. Az állításnak, mely szerint a szuverén nem sértheti meg a társadalmi szerződést, mivel nem tartozik a részes felek közé, nincs a kívánt konklúziótól

[2] Uo.
[3] Uo., 211.
[4] Uo., 200, 213.
[5] Uo., 285.
[6] Uo., 123.

független alapja. Hobbes azért veszi ki a szuverént a szerződő felek közül, mert azt akarja, hogy a szuverén ne tartozzék elszámolással az alattvalóknak. Ami a képviselő és a képviseltek viszonyát illeti: a képviselő nem azonos a képviseltekkel; akarata nem azonos az ő akaratukkal; cselekedetei nem közvetlenül az ő cselekedeteik. Viszonyuk egyik alapproblémája, hogy a képviselőnek érdekében állhat olyat tenni, ami ellentétes a képviseltek érdekével. Az, hogy a szuverén az alattvalók nevében jár el, még nem jelenti, hogy maguk az alattvalók volnának cselekedeteinek alanyai.[7]

A szuverén hatalom korlátjai nem okvetlenül tiltó szabályokban állnak: maga az alattvalóktól származó felhatalmazás érhet véget ott, ahol az erkölcs előírásai kezdődnek. Ez a kézenfekvő értelmezés nem azt állítja, hogy a szuverén felhatalmazása egyfelől mindenre kiterjed, másfelől azonban törvényes tilalmak szűkítik le, hanem azt, hogy magának a felhatalmazásnak vannak határai.[8]

Végezetül a vélekedés, mely szerint a korlátozott állam szükségképpen instabil, egy empirikus feltételezésnek ad kifejezést, és ez a feltételezés gyenge lábakon áll. A fordítottja jóval valószínűbb: az alkotmányos demokráciák hosszú távon stabilabbak, mint abszolutista riválisaik.

Ha viszont Hobbes téved, akkor az erőszak monopóliumával rendelkező állam létrejötte nem csupán az alattvalók vonatkozásában veti alá erkölcsi korlátoknak a realizmus tézisét, hanem a politikai hatalom gyakorlói vonatkozásában is. Ezek a korlátok nem a szuverén lelkiismeret *privát*

[7] Hobbes-t talán a kártérítési felelősségnek az az aspektusa motiválja, hogy amikor egy személy egy másik személy megbízásából eljárva okoz kárt harmadik személyeknek, a megbízó részesedik a kártérítési felelősségben. Ebből azonban nem következik sem az, hogy ilyen esetekben a teljes felelősség a megbízóra háramlanék, sem az, hogy amikor a kárvallott maga a megbízó, akkor neki magának ne volna jogos kártérítési követelése a megbízottal szemben.

[8] Hobbes ezt azért tagadhatja, mert, mint láttuk, az erkölcs imperatívuszait feltételes imperatívuszokként írta le, melyek az állam létrejötte előtt semmire nem kötelezik az egyént: mivel nem áll erkölcsi kötelezettségek hatálya alatt, ezért az erkölcs abban sem korlátozza, hogy mire hatalmazza fel a szuverént. Locke, majd Kant pontosan abból kiindulva fog a korlátozott állam eszméje mellett érvelni, hogy az alapvető erkölcsi kötelességek – azok, amelyek a másik ember természetes jogainak tiszteletben tartását követelik meg – kategorikus parancsban állnak: kötelező erejük nem függ attól, hogy mások betartják-e őket.

mércéi, hanem *publikus mércék*, melyeknek betartása számon kérhető. A politikus cselekvése kifogásolható lehet akkor is, ha saját lelkiismerete nem találja kifogásolhatónak.

A politikai cselekvés normatív korlátainak egy része általános erkölcsi normákban áll, melyeket mindenkinek mindenki mással szemben tiszteletben kell tartania.[9] A képviselőt nem azért kötik, mert képviselő, hanem azért, mert az erkölcs hatálya alatt álló személy, és a képviseltekkel szemben sem speciálisan azért kötik, mert őket képviseli, hanem azért, mert ők is személyek, megilleti őket az emberi személy erkölcsi státusa, sérthetetlen morális jogaik vannak. Ahol azonban létezik állam, ahol létezik szuverén hatalom, ott ezek a mindenkit mindenkivel szemben kötelező erkölcsi erőírások további normákkal egészülnek ki, speciális kötelességekkel, melyek a képviselő és a képviseltek viszonyában gyökereznek.

Mint arról már többször szó volt, az állam léte igazolásra szorul. Az állam azzal az igénnyel lép fel, hogy tisztségviselői kötelező előírásokat adhatnak a területén tartózkodó személyeknek, és ezek betartatása érdekében kényszert alkalmazhatnak velük szemben. A közhivatal betöltői és az autoritásuknak alávetett személyek viszonya tehát aszimmetrikus: az előbbiek – külön-külön vagy testületileg – utasíthatnak és kényszeríthetnek, az utóbbiak engedelmeskedni kötelesek, s ha megsértik az utasítást, tudomásul kell venniük, hogy kényszer alkalmazható velük szemben. Ám az utasításra és kényszerítésre feljogosítottak és az engedelmeskedésre, valamint az indokolt kényszer eltűrésére kötelezettek egyaránt emberi személyek, és ebben a minőségükben – erkölcsileg – egyenlők, a köztük lévő erkölcsi viszony szimmetrikus. Ezért hát az igazolásnak ki kell mutatnia, hogy a közhatalmat gyakorlók és a közhatalmat alávetettek politikai viszonyának aszimmetriája összeegyeztethető az emberek közti

9 Hobbes, mint láttuk, úgy vélte, hogy a természeti állapotban minden ilyen kötelesség hatályát felfüggesztik a *bellum omnium* stratégiai körülményei. Locke azonban a természeti állapot egy másik, plauzibilisebb erkölcsi modelljét alkotta meg; ebben a modellben vannak sérthetetlen jogok, melyeket a stratégiai játszmákra való tekintet nélkül mindenkinek mindenkivel szemben tiszteletben kell tartania. Lásd John Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról.* Budapest: Gondolat 1986, 41 skk.

erkölcsi viszony szimmetriájával. Annak, hogy összeegyeztethetők legyenek, számos feltétele van; ezek közül most egyetlen egyet kell figyelembe vennünk: igaznak kell lennie, hogy az autoritás gyakorlói azok összességétől kapják a felhatalmazásukat, akik fölött az autoritást gyakorolják. Egyszóval, az autoritás gyakorlói megbízottak (*agents*), az állampolgárok összessége pedig a megbízó (*principal*).

A megbízott a megbízótól kapja jogköreit. A megbízó nevében, az ő képviseletében cselekszik (innen ered a „képviselő" megnevezés), és elszámolással tartozik neki mindazért, amit tőle kapott jogköreit gyakorolva tesz, vagy elmulaszt megtenni. Jogkörei addig élnek, amíg a megbízó vissza nem vonja a felhatalmazást, amit egyoldalú döntéssel megtehet. Ezekre a megállapításokra később még többször visszatérek. Most azt javaslom, hogy vegyünk szemügyre egyetlen szálat a képviselő és a képviseltek közti viszony bonyolult erkölcsi szövedékéből.

Mint a meghatalmazóknak általában, a polgároknak is jogukban áll információt kérni mindenről, amit a közhatalom gyakorlói a nevükben cselekszenek, ez a jog pedig maga után vonja, hogy a közhatalom gyakorlói kötelesek rendelkezésre bocsátani a kért információt. Mi több, a közhatalomtól elvárható, hogy transzparens módon működjék, azaz rutinszerűen hozza nyilvánosságra a lényegi információkat, függetlenül attól, hogy kérik-e ezt a polgárok, mégpedig az átlagember számára érthető és kezelhető formában. Parlamenti és más vizsgáló bizottságok külön vizsgálatot indíthatnak a kormányzat elszámoltatása céljából. A közhatalom gyakorlásával megbízott személyeknek tűrniük kell a nyilvános kritikát, és viselniük kell a következményeket, ha a polgárok elégedetlenek velük. Más szóval, a közhatalom gyakorlói elszámolással tartoznak a közhatalomnak alávetetteknek. Az elszámoltathatóság szükséges feltétele a közhatalom legitimitásának.

Most viszont tegyük fel, hogy a közhatalom gyakorlói számára minden elképzelhető politikai praktika erkölcsileg megengedett. Ez a feltételezés kizárja a legitimitás lehetőségét, mert ha minden megengedett, akkor a polgárok szisztematikus félrevezetése is megengedett, ha pedig azt mondjuk, hogy a félrevezetés megengedett, akkor azt is mondtuk, hogy az elszámoltathatóság feltételének nem kell teljesülnie. Ez viszont magában foglalja, hogy a közhatalom gyakorlói nem a polgárok meghatalmazottjai – márpedig legitim hatalommal csak meghatalmazottként

rendelkezhetnek.[10] Egyszóval, semmilyen közhatalom nem lehet legitim, ha a nyilvános hazudozásnak, megtévesztésnek, a polgárokra tartozó információk eltitkolásának vagy megsemmisítésének nincsenek erkölcsi korlátjai, illetve, ha jóllehet léteznek ilyen korlátok, a politikai közösségnek nincsenek eszközeia számonkérésükre.

Semmilyen határt nem ismerő, szisztematikus hazudozásról és félrevezetésről beszéltem. A hazudozás és félrevezetés gyakorlatairól azonban nem mondhatjuk, hogy vagy mindenre kiterjednek, vagy egyáltalán nem működnek: válfajaik és fokozataik vannak. Az sem állja meg a helyét, hogy vagy csak a mindenre kiterjedő hazudozás és félrevezetés megengedése fosztana meg legitimitásától egy államot, vagy csak a minden hazugság és félrevezetés hatékony kiiktatása őrizné meg a legitimitását. Akár így állna a dolog, akár úgy, a legitimitási feltétel egyszerűen azonosítható volna. Mivel azonban nem így áll, ezért értelmezést kíván, hogy mikor egyeztethető össze a legitimitással és mikor nem, ha a rendszer tolerálja a politikai hazudozást és félrevezetést.

A hatodik fejezet nagyrészt azzal foglalkozik, hogyan tölthetők ki konkrét tartalommal az absztrakt erkölcsi elvek, melyek a realizmus tézisét korlátozzák. Itt beérem a következő egészen általános megállapítással: az állam legitimitása függ attól, hogy berendezkedése biztosítja-e, hogy a közhatalmi cselekedetek bizonyos erkölcsi korlátok között maradjanak, s hogy a közhatalomnak alávetett személyek tudomást szerezzenek a releváns korlátok átlépéséről, kollektív véleményt alkossanak róla, kifejezést adjanak a felháborodásuknak,és követeljék a minimális erkölcsi elvárásokat megsértő politikus lemondását vagy menesztését.

Röviden, vannak minimális erkölcsi elvárások, melyek megsértése a politika stratégiai játszmái közepette sem válik elfogadhatóvá, és megindokolja a követelést, hogy a vétkes politikus távozzék a hivatalából. Ezeket neveztem az első fejezetben *erkölcsi minimumnak* (lásd az 1.3. szakaszt). Azt is megjegyeztem ott, hogy az erkölcsi minimum küszöbértékei nem egyszer s mindenkorra rögzítettek. A második fejezetben (közelebbről a 2.3. szakaszban) arra mutattam rá, hogy változásuk összefügg a nor-

[10] Lásd Hannah F. Pitkin: *The Concept of Representation*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1967.

makövetés általános szintjének alakulásával: szigorodnak, ha a normakövetés szintje emelkedik, gyengülnek, ha a normakövetés szintje süllyed. Ez azonban nem az egyedüli változó, mellyel az erkölcsi minimum együtt mozog. Azonos normakövetési szint esetén többet enged meg, ha a politikai harc elvesztésével járó erkölcsi tétek meredeken emelkednek. Azonos normakövetési szint és azonos tétek esetén kevesebbet enged meg, ha a győzelemhez különösen súlyos normasértésre volna szükség. Vannak erkölcsi követelmények – mindenekelőtt az alapvető emberi jogok tartoznak ebbe a körbe –, melyek megsértésére az általános normakövetés tetszőlegesen alacsony szintje és a tétek rendkívüli dimenziói sem adnak felhatalmazást. Ezek teszik az erkölcsi minimum invariáns, közel abszolút összetevőjét.

Most már – a jelen szakasz belátásait figyelembe véve – átfogalmazhatjuk a realizmus tézisét. Az eredeti tézis így szólt:

> A hatalmi harc körülményei között a résztvevők számára megengedetté válik, hogy átlépjenek erkölcsi normákon, melyek betartása nem stratégiai helyzetekben kötelező; még akkor is megtehetik ezt, ha ily módon feláldozzák erkölcsi tisztaságukat – feltéve, hogy e nélkül nincs esélyük a hatalom megszerzésére és megtartására, s hogy a hatalmat nem önmagáért vagy más privát előnyök kedvéért akarják, hanem a közjó előmozdítása és az igazságosság védelme érdekében, s hogy e célok megvalósításának szükséges feltétele a hatalmi harcban aratott siker.

Ezt most az alábbi záradékkal egészíthetjük ki:

> A realizmus tézisét megszorítják az erkölcsi minimum követelményei. Ezek három tényező függvényében változnak: az egyik a normakövetés általános szintje, a másik a stratégiai küzdelem tétje, a harmadik a siker által megkívánt normasértés súlyossága. Vannak erkölcsi követelmények, melyek abszolút (vagy közel abszolút) korlátot állítanak a stratégiai cselekvés elé. Ezek adják a politikai cselekvést korlátozó végső erkölcsi normákat.

Nevezzük ezt *megszorított realizmus-tézisnek*. A megszorított tézis elismeri, hogy a stratégiai cselekvést korlátozó erkölcsi normák egy bizonyos határon túl *lefelé* nem mozdíthatók. Ugyanakkor nem foglalja magában,

hogy *felfelé* is merevek volnának. Nem feltételezi, hogy ha a normakövetés általános szintje egy adott pillanatban alacsony, akkor erről az alacsony szintről ne lehetne fölfelé elmozdulni.[11]

[11] Egy jelenkori példával szemléltetném ezt a megállapítást. *Strom Thurmond századik születésnapja.* Thurmond szenátor „déli demokrataként" kezdte politikai pályafutását: demokrata volt és egyszersmind a faji szegregáció eltökélt híve. Amikor Harry Truman 1948-ban felszólította a Demokrata Pártot, hogy tegye magáévá a polgárjogi követeléseket, Thurmond más déli demokraták társaságában kilépett a pártból; új pártot alapított Demokrata Párt az Államok Jogaiért néven, és nyíltan rasszista programot hirdetve elindult az elnökválasztáson. „Washington törvényei és a hadsereg szuronyai nem kényszeríthetnek minket arra, hogy beengedjük a niggert a házunkba", jelentette ki kampánya során. Ez erkölcsileg súlyosan kifogásolható volt; jó okkal szolgált volna arra, hogy amikor Thurmond vissza kívánt térni a demokratához, jelentkezését elutasítsák. Erre azonban az akkori Amerikában nem került sor; a „déli demokraták", akik osztották Thurmond sötét nézeteit, erős tömböt alkottak a Demokrata Pártban (lásd a 38. sz. jegyzetet a harmadik fejezetben). Az ötvenes és hatvanas években Thurmond a polgárjogi mozgalom elleni harc élvonalában volt. Nevéhez fűződött a Legfelsőbb Bíróság deszegregációs döntései elleni Déli Manifesztum, és ez még mindig nem vetette föl a kizárásának kérdését. 1964-ben a radikális jobboldali Barry Goldwater elnökjelöltségét támogatta, és átlépett a Republikánus Pártba, mely gond nélkül befogadta. Thurmond 2002 decemberében ünnepelte századik születésnapját. Trent Lott, a szenátus republikánus csoportjának vezetője úgy találta jónak, hogy ünnepi köszöntőjében Thurmond rasszista múltját dicsőítse: „Amikor Strom Thurmond elindult az elnöki tisztségért, rá szavaztunk. Büszkék vagyunk erre. És ha az ország követte volna a példánkat, nem lett volna ez a sok problémánk a következő években." (Lásd Robin Toner: „Ugly Echoes." *New York Times*, 2015. december 15.) Lott beszéde hatalmas botrányt kavart. Jesse Jackson, Al Gore, Bill Clinton egymás után ítélték el a szenátort, a sajtó előásta korábbi, rasszista felhangú szövegeit. Szenátortársai is kezdtek elhatárolódni tőle. Bush elnök is elítélően nyilatkozott a beszédről („Minden állítás, mely szerint a szegregacionista múlt elfogadható vagy pozitív volt, sértő és helytelen", jelentette ki. Lásd Kelsey Anderson: „Republicans Divide Over Lott." *BBC News Online*, 2002. december 16.) Lott távozni kényszerült a posztjáról, majd a mandátumáról is lemondott. – Amikor Thurmond a nyilvánosság elé lépett rasszista nézeteivel, melyek dicséretébe Lott ötven évvel később belebukott, rasszizmusa mit sem ártott neki. Lottot azonban megbüntették Thurmond viselt dolgainak dicséretéért. (Lásd Peter Applebome: „Lott's Walk Near the Incendiary Edge of Southern History." *New York Times*, 2002. december 13.)

Az „erkölcsi minimum" kifejezés csupán a helyet jelöli ki, melyet konkrét esetekre alkalmazható morális mércék együttesének kell kitöltenie. Míg a megszorításmentes tézisből minden politikai cselekedetre nézve egyértelmű következtetés adódik – nevezetesen: ha az adott cselekedet eleget tesz a tézisben rögzített feltételeknek, akkor legyen bár elítélendő erkölcsileg, az ítéletnek nem lehetnek politikai konzekvenciái –, addig a megszorított tézis csupán általános eligazítást ad a praktikus következtetések levonásához. Ám ez nem jelenti, hogy a megszorított tézis üres vagy hasznavehetetlen volna. A hatodik fejezetben térek vissza arra, hogyan igazít el a speciálisabb normák keresésében.

5.2 Közvetett motiváció: a kiterjesztett tézis

A negyedik fejezetben (a 4.1. szakaszban) idéztem Hume-tól azt a kijelentést, mely szerint még a gazfickók „kielégíthetetlen kapzsisága és nagyravágyása" is a közjó szolgálatába állítható, ha a politikai intézmények jól vannak berendezve, Kanttól pedig azt, hogy az államalapítás feladatát még az „ördögök népe" is meg tudná oldani, feltéve, hogy az ördögök racionális gondolkodásra képesek. Ezek a kihívó állítások annak a nézetnek adnak kifejezést, hogy a jó intézmények nem az emberek erkölcsi motivációjára hagyatkoznak – tökéletesen amorális lényeket is rá lehet venni az önérdeküknél fogva, hogy a közjót szolgáló cselekedetet válasszák.

Láttuk, hogy ez az elgondolás mélyen gyökerezik Hume, illetve Kant etikai és politikai elméletében. Mindazonáltal a gazfickókra, illetve a racionális ördögökre való hivatkozás nem lehet az utolsó szavuk ezügyben. A jelen szakaszban azt vizsgálom, hogy miért nem állhat meg sem Hume, sem Kant a puszta önérdekre építő intézmények fikciójánál, s hogy számunkra milyen tanulságok adódnak ebből. A következő szakaszban egy további okot hozok be a képbe, amiért Kantnak gondban kellett volna lennie a vélekedéssel, mely szerint az (eszes) ördögök népe köztársaságot alkothat, és az ebből adódó tanulságokat veszem szemügyre.

Az a bizonyos gazfickó még egy helyen visszatér Hume-nál, a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* című értekezésben, s itt sokkal kevésbé optimista várakozások kísérik, mint „A parlament függetlenségéről" lapjain:

„S bár megengedhetjük, hogy a tulajdon tisztelete nélkül a társadalom sem volna lehetséges, olvassuk itt, az emberi dolgok tökéletlen állása szerint az eszes gazfickó bizonyos körülmények között azt gondolhatja, hogy némi igazságtalanság vagy hűtlenség anélkül növelheti jelentősen vagyonát, hogy a társadalom egységében és szövetségében komoly törést okozna. Hogy *a becsületesség a legjobb politika*, az általános szabályként igaz lehet, de számos kivételt megenged, s tán úgy vélhetnénk, hogy az választja a legbölcsebb megoldást, aki az általános szabályt tiszteletben tartja, s előnyt húz az összes kivételből."[12]

Ha „az emberi dolgok" nem alakulnának tökéletlenül, az eszes gazfickó soha nem gondolhatná, „hogy némi igazságtalanság vagy hűtlenség anélkül növelheti jelentősen vagyonát, hogy a társadalom egységében és szövetségében komoly törést okozna". Tökéletesen berendezett társadalom akár csupa eszes gazfickóból is állhatna – valamennyien úgy viselkednének, mintha erős rokonszenv fűzné őket egymáshoz.

Csakhogy az emberi természet tökéletlen, s ebből következően tökéletlenek az ember alkotta intézmények is. És így a társadalom csak abban az esetben működik erkölcsileg elfogadható módon, ha nem csupa-csupa eszes gazfickóból áll.

Kétségtelen, Hume szerint az önszeretet eredendő késztetése nélkül soha nem jött volna létre együttműködés, szabályozott társadalom az emberek között: „Nem a közérdek féltéséből, vagyis az erős és széles körre kiterjedő jóindulatból merítjük az első és eredeti indítékot az igazságosság szabályainak betartására", írja.[13] Kicsivel később hozzáteszi még:

„Arra, hogy szabályoknak vessék alá magukat s – általában véve és minden egyes esetben – betartsák ezeket a szabályokat, először csupán érdekeik szem előtt tartása készteti az embereket; ez az indíték kellőképpen erős és kényszerítő a társadalom eredeti kialakulása során."[14]

[12] David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről.* Budapest: Osiris, 2003, 107. (Miklósi Zoltán fordítása.) Miklósi a „sensible knave" kifejezést „eszes bitang"-nak fordítja; Takács Ferencnél (lásd a negyedik fejezet 4. sz. jegyzetét) a „knave" magyar megfelelője a „gazfickó", és én is ezt használnám.

[13] David Hume: *Értekezés az emberi természetről.* Budapest: Gondolat, 1976, 673 (Bence György fordítása).

Az együttműködés *fenntartásához* azonban az önérdekek konvergenciája már nem lehet elegendő. Ahogy a kooperáció halad előre, úgy növekszik az együttműködő emberek száma. Ez döntő változást hoz az együttműködés logikájában. Amíg kevesek hangolják össze cselekvésüket, addig minden résztvevő tudhatja minden más résztvevőről, hogy elvégezte-e a rá eső feladatot. A gazfickó ráfizet, ha mások áldozatvállalásán próbál élősködni. De minél nagyobb a kooperáló társulás, annál kevésbé érzékelhető, hogy egy-egy ember mivel járult hozzá a közös erőfeszítéssel előállított javakhoz; ezért mindenki úgy érezheti, hogy feltűnés nélkül kivonhatja magát a teherviselés alól:

„Ahogy a társadalom egyre sokasodik, [...] ez az érdek egyre kevésbé kézenfekvő", azaz egyre kevésbé magától értetődő, hogy az egyénnek érdekében áll megtartani az intézményi szabályokat, „nem olyan könnyű észrevenni, mint egy szűkebb és zártabb társadalomban, hogy e szabályok megsértését minden esetben a rend és a megbomlása és zűrzavar követi."[15]

Az egyén szabálykövető magatartásának hozzájárulása az intézmények fenntartásához immár észrevehetetlenül csekély, ezért az egyéni szabályszegés hatása is szinte felismerhetetlen. Ha egyetlen ember megsérti a szabályokat, az együttműködés eredménye majdnem ugyanaz lesz, mint ha senki nem vetemedne szabályszegésre. Persze igaz marad, hogy mindenkinek jobb, ha mindenki – őt magát is beleértve – minden szabályt lelkiismeretesen betart, mint ha senki sem tartaná meg a szabályokat. De most már az is igaz lesz, hogy mindenkinek jobb, ha *mindenki más* betartja a szabályokat, ő maga viszont megsérti őket. Mivel azonban ezzel mindenki így van, ezért ha mindenki az önérdekét és csakis azt követné, akkor a kooperáció nem volna fenntartható – a társadalom felbomlana. Ha pedig elég sokan volnának azok, akik nem törődve a normaszegés elő-

[14] Uo., 677.

[15] Uo.

nyeivel, lelkiismeretesen kooperálnának, akkor a társadalom fennmaradna ugyan, de folyamatos működésének terhei igazságtalanul oszlanának meg az együttműködők és az ő erőfeszítéseiken élősködők között.

Hume arra következtet ebből, hogy az emberek közti együttműködés csak úgy tartható fenn, a vele járó terhek megoszlása csak úgy lehet méltányos, ha a többség nem kizárólag az önérdek befolyása alatt cselekszik. Szerencsére az intézmények, ha egyszer létrejöttek, kialakítják bennünk a működésükhöz szükséges erényeket is (ezeket nevezi Hume *mesterséges erényeknek*):

> „De jóllehet saját cselekedeteinkkel kapcsolatban gyakran előfordul, hogy szem elől tévesztjük a rend fenntartásához fűződő érdekünket, [...] azt mindig észrevesszük, hogy milyen közvetlen kárt okoz nekünk, ha mások viselkednek igazságtalanul. [...] Sőt, a mások igazságtalan viselkedése akkor is helytelenítést vált ki belőlünk, ha annyira távoli dologról van szó, hogy az egyáltalán nem érinti már saját érdekeinket, mert az igazságtalanságot akkor is ártalmasnak tekintjük az emberi társadalomra nézve, s tudjuk róla, hogy rossz mindenkinek, aki elkövetőjének közelébe kerül. A *szimpátia* révén magunkévá tesszük az ő rossz érzésüket, és mivel Véteknek nevezünk minden cselekedetet, amely pusztán azáltal, hogy látjuk, rossz érzést kelt bennünk, s Erénynek mindent, ami ugyanilyen módon elégedettséget vált ki belőlünk, így hát ez az oka, hogy miért tudjuk erkölcsileg jónak, illetve rossznak, amit igazságosnak vagy igazságtalannak találunk."[16]

Így tehát Hume szerint nagyméretű társadalmakban, ahol az egyén észrevétlenül kivonhatja magát a rá eső terhek vállalása alól, miközben a közösen előállított javakból gond nélkül részesedhet, motivációs rés keletkezik a kooperáció magatartási kívánalmai és az önérdek között, és ezt a rést a mesterséges erények hivatottak betölteni.

Ez a gondolat Kanttól sem idegen. Gyakran megtörténik, írja Kant, hogy az ember

[16] Uo., 677sk.

> „[t]ársai kárára visszaél [...] szabadságával; s habár értelmes lényként kíván is egy mindenki szabadságát korlátozó törvényt, önző állati hajlama mégis arra csábítja, hogy ahol teheti, kivonja magát alóla."[17]

Ez a magatartás nem felel meg az eszes lények természetének. Kant gyakorlati filozófiájának központi gondolata, hogy az ész azt kívánja tőlünk, hogy kizárólag olyan maximáknak megfelelően cselekedjünk, melyek összeegyeztethetők a kategorikus imperatívusszal; a kötelességszegést nem racionális megfontolások vezérlik. De akkor minek tulajdonítsuk? Az ember Kant szerint eszes lény, de nemcsak az. Egyszersmind természeti lény is, akit az ész belátásain kívül „állati hajlamok" is mozgatnak. Ezek bírják rá a kötelességszegésre.

Hume ezzel nem értene egyet, miként a „potyautas" viselkedés mai elemzői sem. Ám jóllehet Kant az ész előírásaival ellentétesnek tartja, ha valaki „társai kárára visszaél szabadságával", a jelenséget nagyon is komolyan veszi, bármiben keresse is a magyarázatát. S mihelyt elfogadta, hogy az ember hajlamos kivonni magát a „mindenki szabadságát korlátozó törvény" alól, rövid úton ugyanoda jut, ahova Hume: a puszta önérdekre apelláló intézmények kudarcra vannak ítélve. Akárcsak Hume, ő is levonja a következtetést, hogy a politikai intézményeknek szükségük van az erényre.

De hogyan képzeljük el az erény közreműködését az intézmények fenntartásában és az intézményes célok megvalósításában? Erről Kanttól többet tudunk meg, mint Hume-tól. *Az erkölcsök metafizikájá*-ban így definiálja az erényt: „Az *erény* az emberi lény maximáiban rejlő erő, melynél fogva kötelességét teljesíti." Majd így folytatja: „Mindennemű erő csakis azon akadályokon ismerszik meg, melyeket leküzdeni képes, és az erény esetében ezek az akadályok a természetes hajlamok, melyek összetűzésbe keveredhetnek az emberi lény erkölcsi elhatározásával."[18] Ha az ember-

[17] Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szempontból." Kant: *Történetfilozófiai írások*, 50 (Vidrányi Katalin fordítása); v. ö. 297, 542 sk. ugyanebben a kötetben.

[18] Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikája." Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése– A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája.* Budapest: Gondolat 1991, 387. (Berényi Gábor fordítása.)

ben lakozó erény nem tudja leküzdeni valamely hajlamának ellenállását, akkor hatástalan marad. A hajlam győzedelmeskedik, az erény vereséget szenved. Akkor is kikapcsolódik az erény, ha magukat a hajlamokat sikerül abba az irányba terelni, amerre a kötelesség mutat: ez esetben az erény közbelépésére nincs szükség, nem kell leküzdeni a hajlamok késztetését. Ha azonban a hajlamok sürgetése és a kötelesség parancsa közti feszültség csökken, de nem tűnik el, akkor az erényre szükség van, és lehetséges, hogy hathatósan tegye a dolgát.

Hatékonysága kétféleképpen fokozható. Vagy úgy, hogy fegyelmező ereje növekszik, és a változatlan akadály többé nem tudja hatástalanítani. Vagy úgy, hogy az akadály ellenállása csökken, és a változatlan erejű erény immár felül tud kerekedni rajta.

Kant szerint mint eszes lényeknek, kötelességünk célunkká tenni a bennünk lakozó erény tökéletesbítését.[19] Ez a kötelesség azonban csakis a lelkiismeret belső parancsaként szólíthatja meg az egyént, kívülről – jogi vagy politikai eszközökkel – kikényszeríteni nem lehet.[20]

A másik módszer azonban külső eszközöket is igénybe vehet. Tegyük fel, hogy a kötelességteljesítés során leküzdendő akadályok ellenállása csökkenthető. Ezen a ponton az egyén önérdek-alapú preferenciája, $(a<b)_{ee}$, nem válik azonossá a közösségi érdeken alapuló preferenciájával, melyet $(a>b)_{ek}$ jelöl; a kettő közti dominancia-viszony azonban megfordul.[21] Mivel csökkennek a *b* választásával járó személyes előnyök (az intézmények többletköltségeket társítanak *b*-hez) vagy az *a* választásával járó személyes hátrányok (az intézmények többletelőnyöket társítanak *a*-hoz), az egyénnek a korábbinál csekélyebb áldozatot kell hoznia, ha *a*-t választja *b* helyett, vagyis gyengül az *a* választásának útjában álló akadály ellenállása. Nincs okunk kizárni azt a lehetőséget, hogy az ellenállás, bár nem szűnik meg teljesen, egészen addig a pontig csökken, ahol az emberekben átlagosan lakozó erény már le tudja küzdeni. Ezen a lehetőségen alapul a közvetett motiváció tézisének módosítása, amire itt javaslatot teszek. A tézis, emlékszünk, eredetileg így szól:

[19] „Metafizika", 517 skk.

[20] Uo.

[21] Lásd a 3. sz. jegyzetet a negyedik fejezetben.

> Ha azt találjuk, hogy a politikai cselekvés eltér az erkölcs előírásaitól, akkor nem a cselekvők erkölcsi érzékéhez kell folyamodnunk, többet követelve tőlük, mint amire maguktól is hajlamosak, hanem az intézményi szabályokat kell megváltoztatnunk, mégpedig oly módon, hogy a cselekvők önérdeke ugyanazt a magatartást kívánja meg, mint amelyet az erkölcs ír elő.

Az olvasó bizonyára felfigyelt rá, hogy ha a jelen szakasz érvelése helytálló, akkor az eredeti – klasszikusnak nevezett – tézis csupán speciális esete egy általánosabb tézisnek. A közvetett motiváció módszere nemcsak akkor működik, ha teljes egybeesést teremt az önérdek és a közérdek között. Általánosított változatában a tézis így hangzik:

> Az intézményépítőknek olyan szabályokat és eljárásokat kell keresniük, melyek addig a pontig csökkentik az egyén önérdek-alapú preferenciáiban mért veszteségeit, ahol a közérdeken alapuló, erkölcsi preferenciái dominanciát szereznek önérdek-alapú preferenciái fölött. Szélső esetben a veszteségek nullára csökkennek, és az önérdek ugyanazt a választást preferálja, mint a közérdek. Ebben, de csakis ebben az esetben az intézményeknek egyáltalán nem kell az egyén erényességére hagyatkozniuk. A közvetett motiváció sikere minden más esetben azon múlik: elég kicsinyre zsugorodnak-e a közérdek választásának személyes költségei ahhoz, hogy a választást az egyén közérdek-alapú preferenciája dominálja. Nagyméretű társadalmakban, ahol a „potyautas"-viselkedésnek tág tere van, a közérdek és az önérdek tökéletes egybeesését többnyire nem lehet biztosítani: az erkölcsi motiváció közreműködése nemcsak lehetséges, de szükséges feltétele is a közvetett motiváció sikerének.

Nevezzük ezt a *közvetett motiváció kiterjesztett tézisének.* A kiterjesztett tézis nem az erény kiküszöbölését, hanem az erénnyel való takarékoskodást ajánlja az intézményépítőknek. Ezért az *erénytakarékosság tézisének* is nevezhetnénk.

Nem állítom, hogy a kiterjesztett tézis annak adna pontosabb megfogalmazást, amit Hume vagy Kant ténylegesen gondolt a közvetett motivációról. Tudomásom szerint egyikük sem beszélt soha arról, hogy az intézmények *csökkentenék*, nem pedig *kiküszöbölnék* az erkölcs szempontjainak megfelelő viselkedés költségeit. Azt hiszem, híven adtam visz-

sza nézeteiket, amikor a negyedik fejezetben azonosítottam a tézisüket azzal a határesettel, amikor az önérdek ugyanazt a választást támogatja, mint a közérdek. Ugyanakkor véleményem szerint a kiterjesztett tézis jó értelmezést kínál arról, hogyan egyeztethető össze a közvetett motiváció gondolata Hume, illetve Kant mélyebb megfontolásaival: így Hume azon állításával, mely szerint az intézmények fennmaradása feltételezi, hogy az egyének legalább valamelyes „mérsékelt nagylelkűséget" (confined generosity) tanúsítanak egymás iránt, vagy azzal a kanti állítással, hogy az erényt a leküzdendő akadály ellenállásával kell mérni.

A közvetett motiváció tipikus válfajai nem működnek „gazfickókkal" és „eszes ördögökkel", olyan lényekkel tehát, akik nem képesek erkölcsi indítékokra válaszolva cselekedni. És amikor működnek, nem úgy hatnak a „mérsékelten nagylelkű" vagy „korlátozottan erényes" emberekre, ahogyan Hobbes egoistáira hatnának. Mérsékelten nagylelkű, korlátozottan kötelességtudó emberek rábírhatók arra, hogy áldozatot hozzanak mások érdekében, feltéve, hogy az áldozat nem túlzottan nagy. Egoisták nem nyerhetők meg az áldozathozatalnak.

Szűken értelmezett variánsában a közvetett motiváció tézise azt javasolja az intézményépítőknek, hogy úgy kezeljék az embereket általában, mintha valamennyien racionális egoisták volnának. A kiterjesztett variáns összetettebb feltevéseken nyugszik. Az erkölcsi szentek és az amorális egoisták között egy kontinuum húzódik. Alighanem jóval több az egoista, mint a szent, de náluk is jóval több az olyan ember, akiben van érzékenység a másik ember sorsa iránt, és hajlandó is cselekedni másokért, ha ez nem kíván akkora áldozatot, amit csak szentek hoznának meg. Határesetben az erkölcsi szentektől a mérsékelt altruistákon át az egoistákig mindenki jobbnak látja az intézményi normáknak megfelelően cselekedni, mint normát szegni. Ám ez valóban határeset, nem valószínű, hogy legyen olyan intézményi berendezkedés, mely valaha eléri. Mint határesetet azonban a kiterjesztett tézis ezt is magában foglalja.[22]

Az előző fejezetben (a 4.3. szakasz vége felé) szó volt róla, hogyan viszonyul a közvetett motiváció szűken értelmezett variánsa ahhoz, amit

[22] Lásd Michael Taylor: *The Possibility of Cooperation.* Cambridge: Cambridge University Press 1987, 109.

Thomas Nagel az egyén és az igazságos politikai intézmények közti erkölcsi munkamegosztásnak nevezett el. Hogyan fest ez a viszony a kiterjesztett variáns esetében? Segíthet a változás megértésében, ha felidézünk egy megkülönböztetést, melyet kései munkáiban Rawls tett az intézményi normák követésének két esete között. Az egyik esetben a normakövető viselkedést az igazságérzet motiválja: a közös társadalmat alkotó emberek azért tartják be az igazságos intézmények előírásait, mert közös, nyilvános politikai kultúrájuk része az egyetértés, hogy így helyes. A másik esetben a normakövetés alapja a puszta *modus vivendi*re való törekvés: a nagy többség hátrányosabbnak véli a normaszegést az engedelmeskedésnél, és ezért tartja be az intézményi előírásokat.[23] Jól berendezett társadalmakban a kooperáció közösen elfogadott morális elveken alapul, melyeknek mindenki igyekszik eleget tenni, amit mindenki tud is mindenki másról. A szűk értelemben vett közvetett motiváció ezzel szemben a *modus vivendi* logikájára apellál. A közvetett motiváció kiterjesztett tézise valahol a kettő között van. Többet feltételez az erkölcsi elveket nélkülöző *modus vivendi*nél, hiszen az emberek erkölcsi érzékére épít. De amit működésbe hoz, az nem kizárólag adekvát indítékokon nyugvó kooperáció: az erkölcsi kívánalmak motivációs erejét a személyes előnyök és hátrányok variálásával támogatja meg.

A szűken értelmezett és a kiterjesztett tézis közti különbség fontos következményeket von maga után. Először, ha a közvetett motiváció egyszerre építhet a személyes előnyök és az erkölcsi indítékok motiváló erejére, akkor a költségek és hasznok kevésbé igazságtalan elosztását eredményezi, mint ha minden erkölcsi érzéket nélkülöző egoistákkal volna dolga.

Másodszor, a kiterjesztett variáns az erények aktív gyakorlására hagyatkozik, így tehát nem – vagy legalábbis jóval kevésbé – idézi fel elsorvadásuk veszélyét, mint a tézis eredeti, szűken értelmezett variánsa.

Végezetül: mivel a kiterjesztett variáns feltételezi az erkölcsi érzék aktív közreműködését, ezért gyakorlatai elválaszthatatlanok az erkölcsi vitától és deliberációtól. Az erkölcsi érzék ugyanis nem a külvilágtól független

[23] Lásd John Rawls: *Justice as Fairness, A Restatement.* Cambridge, Mass.: Belknap 2001, 192 skk.

pszichikai állapotokat észlel: vélekedésekre reagál, melyek igazak vagy hamisak, s melyek tárgya az emberi cselekvés és magatartás. Erkölcsi érzelmeink helyesnek vagy helytelennek tartott cselekedetekre, dicséretes vagy kifogásolható jellemvonásokra irányulnak. Reakcióik elválaszthatatlanok attól a feltételezéstől, hogy a vitatott cselekedetek *valóban* helyesek vagy helytelenek, a vitatott jellemvonások *valóban* dicséretesek vagy kifogásolhatók, függetlenül a belőlünk kiváltott reakcióktól.[24] A másik ember viselkedésére vagy jellemére adott reakcióink attól függően bizonyulnak adekvátnak vagy inadekvátnak, hogy igazak-e az ítéletek, melyekre épülnek. Lehetnek helyénvalók, de ugyanígy lehetnek tévesek is, és így *vita tárgyává tehetők*. Mindig feltehető a kérdés: a többség helyesel bizonyos közhatalmi előírásokat és a kisebbségtől is elvárja, hogy fogadja el őket, de igaza van-e? Márpedig mihelyt a kérdés felmerül, szükség van válaszra is; a megkérdőjelezett vélekedések, viselkedési készségek igazolásra szorulnak. Ezért kiterjesztett variánsában a közvetett motiváció nem lép a közös deliberáció helyébe: elválaszthatatlan tőle.

5.3. *„...hogy nyilvánosan ismertesse véleményét”*

A közvetett motiváció tézisének átalakításához Hume-nak az a gondolata vezetett el, hogy az ember alkotta intézmények szükségképpen tökéletlenek, s így teret hagynak az „eszes gazfickóknak” a többiek erőfeszítésein való élősködésre. Mint láttuk, ez a gondolat Kanttól sem idegen. Kantnak azonban van egy további, etikája és politikai teóriája számára sokkal alapvetőbb gondolata is, melynek kétséget kell ébresztenie az olyan állam ötlete iránt, mely az „ördögök népét” egyesítené köztársasággá. Akkor is

[24] „Freedom and Resentment” című, nagyhatású esszéjében Peter Strawson kétségbe vonja ezt a megállapítást: amellett érvel, hogy az erkölcsi ítéletek valójában csak a másik ember cselekedetei, magatartása, jelleme, által kiváltott reaktív attitűdjeinket nyugtázzák; reaktív attitűdjeinknek nincs kognitív tartalmuk. Lásd Strawson: *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen 1974. Strawson tézise azonban vitatott; a vitáról jó összefoglalást ad Michael McKenna és Paul Russell, szerk.: *Free Will and Reactive Attitudes, Perspectives on P. F. Strawson's „Freedom and Resentment*. Burlington, VT: Ashgate 2008.

kétséget kellene ébresztenie, ha az „eszes ördögök” köztársaságának intézményei minden egyes ördög minden választását hibátlanul hoznák összhangba a közérdekkel. Ezt a gondolatot Kant két különböző látószögből világítja meg.

Az egyik azzal kapcsolatos, amit Kant az ész nyilvános használatának nevez. Az ész Kant felfogásában nem az elszigetelt egyén megismerő képessége. Az egyén önmagában soha nem juthat el a tudásig. Tudás csak azért lehetséges, mert gondolataink nyilvánosak: megfogalmazódnak mások előtt, és így ki vannak téve az ő kritikájuknak. A szabad és elfogulatlan vita az egyedüli biztosíték arra, hogy a tévedések kiszűrhetők legyenek, és a megismerés közelítsen a teljesen soha el nem érhető igazsághoz. Miként *A tiszta ész kritikája* írja:

> „Az ész [...] nem diktátori tekintély birtokosa, és ítélete soha nem tartalmaz mást, mint amiben szabad polgárok egyetértenek, akiknek kivétel nélkül rendelkezniök kell a lehetőséggel, hogy hangot adjanak fenntartásaiknak, sőt aggályoskodás nélkül vétót emeljenek.”[25]

Ez egészen általános megállapítás, az ész minden vélekedésére kiterjed; természetes, hogy a politikai vélekedésekre is vonatkozik (eleve politikai nyelven van megfogalmazva). Az állam legitimitására vonatkozó vélekedéseknek ugyanúgy nincs tévedhetetlen bírájuk, ahogy semmilyen más vélekedésnek sincsen: már csak ezért sem elegendő, hogy a közhatalom birtokosai legitimnek gondolják uralmukat, vélekedésüket meg kell tudniuk védeni a kritikával szemben. Kant ebből azt a következtetést vonja le, hogy „az ész nyilvános használatának mindenkor szabadnak kell lennie”.[26] Az ész nyilvános használatának szabadsága a biztosíték, hogy a fennálló rend fogyatékosságai napvilágra kerüljenek, és a változtatás iránti igényt „a polgárok hangját egyesítve terjesszék a trón elé”.[27]

A véleményszabadság azonban csak akkor teheti a dolgát, ha maguk a polgárok felvilágosodottak, azaz tudnak és mernek „mások vezeté-

[25] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz, 2004, 583. (Kis János fordítása.)

[26] Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” *Történetfilozófiai írások*. Szeged: Ictus, 1997, 17. (Mesterházi Miklós fordítása.)

[27] Uo., 19.

se nélkül" gondolkodni.[28] Csak a saját eszük önálló használatára képes emberek alkothatnak kritikai közvéleményt. Kant ugyanakkor úgy véli, hogy a véleménynyilvánítás szabadsága a felvilágosodásnak is a legjobb eszköze. Bármely közösség felvilágosodottá válhat a maga erejéből, ha az ész nyilvános használata szabad, mert „mindig lesz néhány önállóan gondolkodó ember, [...] akik levetvén a kiskorúság igáját, terjesztik is maguk körül az értelmes önbecsülésnek s az ember önálló gondolkodásra hivatottságának szellemét".[29]

Ez az argumentum, noha a politikára való alkalmazása egészen természetes, önmagában nem politikai. Olyan megállapításokra épít, melyek az emberekre általában vonatkoznak, akár közös állam alatt élnek, akár nem. Kant azonban egy másik, közvetlenül politikai megközelítésben is érvel a véleményszabadság mellett. Így ír:

> „[A]z állampolgárnak jogában kell állnia, éspedig éppenséggel urának engedelmét élvezve, hogy nyilvánosan ismertesse véleményét arról, ami annak rendelkezéseiből számára a közt ért jogtalanságnak tetszik. Mert hogy az állam feje még csak ne is tévedhetne, vagy ne leledzhetnék tudatlanságban valamely ügyben, ha ezt föltételeznénk, égi ihletések kegyelmében részesültnek és az emberiség fölött állónak képzelnénk őt."[30]

Van egy közös elem a korábban és a most idézett megfogalmazásban: az államfő nem tévedhetetlen, vélekedései rászorulnak a nyilvános kritikára. De van egy különbség is a kettő között. Az ész nyilvános használatára mindenféle vélekedés kapcsán szükség van. Ám általános ismeretelméleti szempontból a szabad és nyilvános észhasználat jelentősége más, mint a politika szempontjából. A megismerés szempontjából kizárólag *instrumentális érdek* fűződik ahhoz, hogy az ész nyilvános használata szabad legyen. Az állampolgárnak a véleményszabadsághoz fűződő érdeke azonban nem kizárólag instrumentális érdek. Nem kizárólag azért érdeke, hogy joga legyen nyilvánosan ismertetni véleményét, mert ezáltal „a közt ért jogtalanság" korrigálható. A véleményszabadság joga, túl azon, hogy

[28] Uo., 15.
[29] Uo., 16.
[30] Kant: „Ama közönségesen", 201.

biztosítékul szolgál a jogsértések felfedésére, a kormányzat korlátozására és az elszenvedett sérelmek jóvátételére, egyben az uralkodó legszerényebb alattvalójának a státusát is rögzíti: magában foglalja, hogy az alattvaló: személy, minden más személlyel egyenlő erkölcsi státus illeti meg, és az uralkodó köteles erkölcsi státusa – egyenlő emberi méltósága – iránti tisztelettel bánni vele.

A mögöttes gondolat itt az, hogy az állam intézkedései csak akkor legitimek, ha azoknak a számára is igazolhatók, akiknek az érdekeire hatással vannak. S ez a megállapítás nem arra vonatkozik, hogy milyen következményekkel jár a szólásszabadság megléte vagy hiánya az igazság közös megismerésére nézve, hanem arra, hogy milyen feltételekkel fogadható el az emberi egyének fölött gyakorolt politikai hatalom. A szólás szabadsága ebben a megközelítésben annak a biztosítéka, hogy az állam úgy bánik a polgáraival, ahogy szabad és egyenlő erkölcsi személyekkel bánni kell.

Amikor a polgárok sérelmeznek egy hivatalos intézkedést, a sérelem reparálását kezdeményezik. Akárcsak a közvetett motiváció, a jóvátétel is változtat az érdekviszonyokon. E külsődleges hasonlóság ellenére az intézkedés nyilvános bírálata más természetű aktus, mint a közvetett motiváció. Az utóbbi: stratégiai húzás. *A* azt szeretné, ha *B* nem *y*, hanem *x* megcselekvését választaná, és változtat az *x* és *y* közti költség-haszon arányokon, annak érdekében, hogy *B* preferenciája ($y>x$)-ről ($x>y$)-ra módosuljon. Nem hivatkozik arra, hogy közte és *B* között érdekközösség állna fönn; *B* külön érdekét manipulálva éri el, hogy az történjék, ami az ő céljának megfelel. A hivatalos intézkedés sérelmezője „a közt ért jogtalanságra" hívja fel a figyelmet, s bár itt is szembenálló érdekek csapnak össze, a jogtalanság emlegetése feltételezi, hogy az érdekkonfliktus egy alapvető közös érdek háttere előtt zajlik: nevezetesen, minden érintett közös érdeke, hogy a köztük lévő viszonyok igazságosak és jogszerűek legyenek, és közös érdekük, hogy egyetértésre juthassanak abban, mi teszi viszonyaikat igazságossá vagy igazságtalanná. Az, hogy ez az érdek közös, magában foglalja, hogy minden résztvevő minden más résztvevőtől elvárhatja: kifogásolt cselekedeteire adjon igazolást, és ennek az elvárásnak a jogosságát mindenki el is ismeri. A kategorikus imperatívusz híres második formulája azt mondja: „Cselekedj úgy, hogy az ember mivoltot, akár a saját személyedben, akár valaki másnak a személyében, soha ne pusztán esz-

közként használd, hanem mindig célként is."[31] De mit értsünk azon, hogy az ember mivoltot célként (is) kezeljük? Amikor ezt a formulát a hamis ígéret problémájára alkalmazza, Kant azt mondja: emberrel nem teszünk olyat, „amivel nem lehetséges egyetértenie".[32] Ez viszont tartalmazza, hogy készen állunk cselekedetünk igazolására, mégpedig olyan igazolására, mellyel az érintett, ha eszét jóhiszeműen használja, egyetérthet. Az igazolásra való készség pedig feléltelezi, hogy elismerjük az érintettnek azt a jogát, hogy igazolást követeljen tőlünk. Más szóval, a kategorikus imperatívusz idézett formulája feltételezi, hogy az emberek közt sajátos formájú közösség áll fönn, melyet egy 20. századi filozófus, Gerald A. Cohen szóhasználatával *igazolási közösségnek* nevezhetünk.[33]

Ezt az általános feltételezést alkalmazza az „Ama közönséges szólásról..." idézett helye az állam és a neki alávetett személyek viszonyára. Az idézet azt sugallja, hogy az állam intézkedései csak abban esetben lehetnek legitimek, ha igazolhatók a nekik alávetett egyéneknek. A véleményszabadság úgy jelenik meg ebben a közelítésben, mint aminek megsértése esetén a kormányzat nem úgy bánik a neki alávetett egyénekkel, ahogyan bánnia kell velük – nem szabad és egyenlő személyként kezeli őket.

A kormányzat a területén élő emberek fölött kényszerítő hatalmat gyakorol. Kötelező erejű törvényeket alkot, melyek betartását erőszak kilátásba helyezésével biztosítja. Ez csak abban az esetben megengedett erkölcsileg, ha igazolni lehet, méghozzá nem csak úgy általában, hanem maguknak az érintett személyeknek. Nem elég, hogy az ösztönzők manipulálásával előnyössé tegyék az egyén számára az engedelmeskedést. Egyenlő félként kell bánni vele, akivel a közhatalom gyakorlói igazolási közösséget alkotnak.

Ez megmagyarázza, miért kell az állampolgárnak rendelkeznie a szabadsággal, hogy az elszenvedett jogsérelmeket szóvá tegye. De Kant ennél tovább is megy. Nem azt mondja, hogy az állampolgárt meg kell illetnie a jognak, hogy hivatali úton petíciót nyújtson be a sérelmezett ügyben, hanem azt, hogy meg kell illetnie a *nyilvános* szólás szabadságának. Mi indokolja ezt? Miért a *nyilvános* szólást illeti meg a védelem?

A válasz az, hogy Kant nem az egyént, hanem a *közt* ért jogtalanságról beszél, amikor a szólásszabadság erkölcsi jelentőségét megindokolja. A közt éri jogtalanság, ha az uralkodó a polgárok kollektív jogait sérti meg, vagy ha egyszerre sok polgár – esetleg az összesség – jogába gázol. De akkor is az egész közösséget éri sérelem, ha egyetlen ember esik áldozatul jogtalanságnak. A közösség erkölcsi rangja szenved csorbát, ha a nevében eljáró hatalom akárcsak egyetlen emberrel szemben is jogtalanságot követ el, vagy egyetlen ember jogait nem védi meg. Ezért a jogsérelmek soha nem pusztán az állam és az egyes egyén viszonyára tartoznak: az egész közösséget érintik, megvitatásuk az egész közösség ügye.

Megszorított változatában a realizmus tézise a politikai cselekvést normatív korlátok közé szorító erkölcsi minimumra hivatkozik, az erkölcsi minimum azonosítása pedig mérlegelést igényel. A tézis gyakorlati alkalmazása során ezért nem nélkülözhető a morális megfontolás és ítéletalkotás – és persze nem nélkülözhető a készség sem, hogy erkölcsi ítéleteinkkel összhangban cselekedjünk. A közvetett motiváció tézisének kiterjesztett variánsa szintén teret ad a morális megfontolásnak és ítéletalkotásnak, valamint a készségnek, hogy az egyén erkölcsi ítéleteivel összhangban cselekedjék, hiszen a kiterjesztett variáns azt várja a politika szereplőitől, hogy tartsák meg az igazságos intézmények előírásait. Kant tézise azonban, mely szerint az állampolgároknak jogukban áll politikai véleményüket a nyilvánosság elé vinni, ennél is többet tartalmaz. Világossá teszi, hogy amikor erkölcsi ítéletek forognak kockán, a tét soha nem merül ki abban, hogy az egyén helyes gyakorlati konklúzióra jusson, és konklúziójával összhangban cselekedjék. Erkölcsi ítéleteinkhez igazolási kötelezettség társul: felelősséget kell vállalnunk értük a többi ember előtt, akiknek jogukban áll vitatni őket. A vita pedig, melyet az igazolás megkövetelésének joga és az igazolás vele járó kötelezettsége generál, szerves alkotórésze egy szélesebb körű – a politikai nyilvánosság térségeiben zajló – vitának, melynek tárgya az, hogy mit tegyen államának közvetítésével a polgárok közössége, és mit szabad, mit tilos, mit kötelező cselekedniük az állam tisztségviselőinek hivatalos minőségükben, amikor tehát a polgárok nevében járnak el és az ő kollektív cselekvésüket szabályozzák. Ezt a nyilvános vitát nevezik közös deliberációnak.

[31] Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése." Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája.* Budapest: Gondolat 1991, 40. (Fordította: Berényi Gábor)

[32] Uo., 21.

[33] Lásd Gerald A. Cohen: „Incentives, Inequality, and Community." Stephen Darwall, szerk.: *Equal Freedom.* Ann Arbor: University of Michigan Press 1995, 350.

Deliberáción, mint arra a második fejezet (közelebbről a 2.1. szakasz) rámutatott, gyakorlati okoskodást értünk, és ez két dolgot jelent. Egyrészt a deliberáció tárgya a *cselekvés* lehetséges céljainak mérlegelése, valamint a megvalósításra érdemesnek talált célok eszközeinek egymással való szembesítése. Másrészt a deliberáció értelme nem pusztán az, hogy ítéletet alkossunk az adott helyzetben nyitva álló cselekvési lehetőségek értékéről; ilyen ítéleteket a puszta megismerés szándékával is alkothatunk. A deliberáció azzal a szándékkal törekszik a helyes és célszerű cselekedet megtalálására, hogy a deliberáló alany gyakorlati elhatározásra, döntésre jusson. A terminus az egyéni cselekvés elemzéséből származik, de természetes módon terjeszthető ki a kollektív cselekvés tartományára. Itt azonban sajátos többletjelentést nyer.

A kollektív cselekvést megelőző deliberáció maga nem okvetlenül kollektív. Elgondolható együttműködési forma, ahol egyetlen személy – a diktátor – mérlegelése és választása dönt el mindent, mindenki más az ő utasításait hajtja végre.[34] Elgondolható együttműködési forma, ahol a döntés közösségi, de a hozzá vezető deliberációt minden résztvevő egyedül, lelkének privát világában végzi el.[35] Kant azonban arra mutatott rá, hogy a politikai ügyekről folytatott deliberációnak nyilvánosnak kell lennie: részint azért, mert javítja a jó döntések esélyét, ha minden álláspont ki van téve a kritikának (ez instrumentális értéket kölcsönöz neki), de mindenekelőtt azért, mert az állam csak akkor bánik szabad és egyenlő erkölcsi személyekként az autoritásának alávetett egyénekkel, ha elismeri azt a jogukat, hogy nyilvánosan szót emeljenek a közt ért jogsérelem ellen (ez önmagában teszi erkölcsileg értékessé).

A közös deliberáció olyan döntéseket hivatott előkészíteni, melyek minden résztvevővel szemben kötelező erővel rendelkeznek. Amikor

[34] A diktatúra előnye, hogy biztosan elkerüli az egyéni választások összegzése során felmerülő paradoxonokat, melyek ellen demokráciában nincs biztosíték. Lásd Kenneth J. Arrow: *Social Choice and Individual Values*. New Haven: Yale University Press 1963. Ennek az előnynek azonban elfogadhatatlan erkölcsi ára van, ezért Arrow kizárja a modellje által megengedett lehetőségek közül a diktátori döntés egérútját.

[35] Ilyennek képzelte Rousseau az ideális demokrácia döntéshozatali eljárását. Lásd Jean-Jacques Rousseau: „A társadalmi szerződésről." Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest: Helikon 1978.

megállapítjuk, hogy szabad és egyenlő személyek politikai közössége nem lehet meg közös deliberáció nélkül, ezzel semmi olyat nem állítunk, mintha a résztvevőket ne osztanák meg nézetkülönbségek és érdekkonfliktusok. A nyilvános vita tipikus esetben ellenfelek állításait és érveit szembesíti, akik – törekedjenek bár valamennyien arra, hogy igazságos megoldásban egyezzenek meg vitapartnerükkel – a másik oldal álláspontját az igazságosságtól és a közjótól eltérőnek vélik. Mi több, a döntés, melyre a közösség jut, magában foglalja, hogy az egyik rész kormányra kerül, a másik pedig az ellenzék pozícióját foglalja el, a kormányhatalom birtokosa pedig – amíg ő van kormányon – előnyös helyzetben van a kollektív döntések meghozatala során. Ha ezt figyelembe vesszük, akkor be kell látnunk, hogy a demokratikus közösségben zajló deliberációs folyamatok tétje nem csupán az, hogy milyen nézetek kerekednek felül, hanem az is, hogy ki szerez kedvezőbb pozíciót a deliberáció kereteinek kijelölése, a vita tárgyának és menetének meghatározása terén (lásd a második fejezet erre vonatkozó fejtegetéseit). Mégis *közös* deliberációról beszélhetünk, amíg az összes fél abból indul ki, hogy igazolással tartozik tetteiért és a tetteket vezérlő vélekedésekért ellenlábasainak, s ameddig az állampolgárok egyenlő jogait rögzítő, alapvető szabályok hatályban vannak.

5.4 Összefoglalás

A politikai cselekvés neoklasszikus elmélete három lényeges ponton tér el a klasszikus doktrínától. Először, megszorítja a realizmus tézisét. Beépít a tézisbe egy kételemű záradékot, mely szerint 1. létezik egy bizonyos abszolút erkölcsi minimum, melynek megsértését semmilyen praktikus politikai szempont nem igazolhatja, 2. a normakövetés szintje emelhető, és vele együtt az erkölcsi minimum szintje is emelkedik, a benne foglalt, sérthetetlen tilalmak szigorúbbá válnak. Mihelyt körülírtuk e záradék mibenlétét, pontosabb képet alkothatunk arról is, hogyan hat a közvetett motiváció gyakorlata a realizmus tézisének tartalmára: a közvetett motivációt kívánatos erkölcsi célok érdekében, sikerrel alkalmazó rezsim – azzal, hogy megemeli az általános normakövetés szintjét – bizonyos típusú cselekedeteket a tézis fő részéből (a megengedő részből) átsorol a tézis záradékába (a tilalmazó részbe).

Másodszor, a közvetett motiváció neoklasszikus tézise nem iktatja ki az erkölcsi indítékokat motivációs bázisából: takarékosan bánik az erénynyel, de nem teszi feleslegessé.

Harmadszor, a neoklasszikus elmélet számára az erkölcsi indítékok nem pusztán a stratégiai befolyásolás számára hozzáférhető készségek, attitűdök, reagálási módok, hanem értékelés, vita és deliberáció tárgyai is. E módosított elméletben meghatározó szerepet játszik a gondolat, hogy az emberek egyenlő erkölcsi státus alanyai, hogy ennek megfelelően kell bánniuk egymással, ami magában foglalja, hogy igazolási közösséget alkotnak.

A harmadik fejezetben (közelebbről a 3.6. szakaszban) szó volt róla, hogy Machiavelli elgondolása két meglepő követelménnyel szembesíti az erényes fejedelmet. Először, óhatatlanul olyan cselekedeteket kell végrehajtania, melyek által bepiszkítja a kezét, s melyeket erényes ember vonakodik végrehajtani. Másodszor, ahhoz, hogy e követelménynek eleget tehessen, le kell vetkőznie a benne rejlő vonakodást az ilyen cselekedetektől. Ha nem válik képessé arra, hogy a tett végrehajtása *előtt* irtózás nélkül gondoljon kezének bepiszkítására, végrehajtása *után* pedig lelkifurdalás nélkül tekintsen vissza rá, határozott cselekvés helyett tétovázni fog, s alulmarad gonosz és önző ellenfeleivel szemben.

A realizmus tézisének megszorításmentes variánsa egyenes úton vezet e megállapításokhoz. Ebben a változatában a tézis nem várja el a politikai vezetőtől, hogy a legcsekélyebb gondot okozzon neki kezének bepiszkítása. Azt tanácsolja neki, hogy ne törődjön vele, ha „rossz tulajdonságokat tételeznek fel róla, melyek nélkül nehezen tudná hatalmát megőrizni". A megszorított tézis bonyolultabb ajánlásokat tesz. Egyfelől fenntartja az állítást, mely szerint az óvatosság azt kívánja a hatalmi harc résztvevőjétől, hogy ne tulajdonítson erkölcsi gátlásokat a riválisainak. Elismeri, hogy a gátlástalanság, az erkölcsi aggályoktól való mentesség stratégiai előnyökkel jár. Akárcsak a megszorításmentes tézis, a megszorított tézis is arra ösztökéli a jó vezetőt: tanulja meg, hogyan kell rossz emberként cselekedni. Ám ehhez hozzátesz egy intelmet. A polgároknak nem ahhoz fűződik érdekük, hogy a jó vezető tökéletesen érzéketlenné váljon a politikai hasznot hajtó cselekedetek erkölcsileg aggályos vonásai iránt. Fontos nekik, hogy vezetőjük vegye komolyan a politikai cselekedetek erkölcsi korlátait. A határozott cselekvésre való képesség önmagában még nem tesz jó vezetőt. Ha igaz is, hogy a jó politikus nem lehet maximálisan érzékeny a piszkos kezek problémája iránt, ugyanakkor az is igaz, hogy maximálisan érzéketlen sem lehet iránta. Jellemének valamiféle optimumot kell megtestesítenie a két véglet között. Csak így lehet egyszerre kellően eltökélt, amikor cselekedni kell, és ugyanakkor kellően érzékeny cselekvésének erkölcsi korlátai iránt.

Ez arra indít, hogy módosítsuk a realizmus tézisének első kiegészítését, mely a jó vezető jellemének szükségszerű fogyatékosságaira összpontosítja a figyelmet. A kiegészítés eredeti változatában így szólt:

> A politikus erkölcsi tisztaságának feláldozásával járó tettek akkor is megengedhetők, ha nem okvetlenül szükségesek a közjó és az igazságosság ügyének előmozdításához, mivel a jó politikus nem válhat képessé a hatalom megszerzésére és megtartására ama jellembeli fogyatékosságok nélkül, melyeknek e cselekedetek betudhatók; feltéve továbbá, hogy az ilyen tettekre kész politikus tevékenységének összesített mérlege legalább olyan jó, mint ami a riválisaitól várható.

A módosítás a következő záradékban áll:

> Ez a megállapítás nem vonatkozik az olyan cselekedetekre, melyeket a politikai vezetőkkel szemben támasztható minimális erkölcsi követelmények kategorikusan tiltanak.

Módosításra szorul a második kiegészítés is, mely azoknak az embereknek a jellemhibáit beszámító döntésekre vonatkozik, akikre a politikus a hatalom megszerzéséért és megtartásáért vívott harcaiban támaszkodhat, s akiknek a fogyatékosságai szükségtelenek – vagy egyenesen hátrányosak – a hatalmi harc sikeres megvívása szempontjából. Ez eredeti változatában így hangzott:

> Rossz cselekedetek, melyekre nincs szükség fontos közösségi célok eléréséhez, még abban az esetben is elnézhetők lehetnek, ha elképzelhető, hogy egy hipotetikus vezető, aki vonakodnék elkövetni őket, sikeresen vívná meg a hatalom megszerzéséért és megtartásáért vívott csatákat, feltéve, hogy a való világban nincs ilyen vezető; feltéve továbbá, hogy a tényleges vezető tevékenységének összesített mérlege számottevően jobb a riváliséinál.

A módosítás ugyanabban a záradékban áll, mely az első kiegészítést szorította meg:

> Ez a megállapítás nem vonatkozik az olyan cselekedetekre, melyeket a politikai vezetőkkel szemben támasztható minimális erkölcsi követelmények kategorikusan tiltanak.

Túl a sorra vett módosításokon, a neoklasszikus elmélet új kérdéseket is fölvet. Először is arra ösztökél, hogy töltsük ki tartalommal az erkölcsi minimum absztrakt fogalmát. Ki kell mutatni, hogy ez a fogalom nem üres és nem impresszionisztikus, hogy struktúrát tud adni gyakorlati következményekkel járó politikai vitáknak. Ez a feladat mindjárt tovább vezet egy másodikhoz. Könyvem egyik elméleti alappillére az a megállapítás, mely szerint minden politikának van egy elválaszthatatlanul vele járó stratégiai dimenziója is. Erre épített a harmadik és negyedik fejezet argumentációja. Ám induláskor szó volt az elmélet egy másik alappilléréről is, mely abban a megállapításban áll, hogy a modernitás viszonyai közt egyedül legitim politikának – a demokratikus politikának – van egy tőle szintén elválaszthatatlan, deliberatív dimenziója is. A jelen fejezet egyik konklúziója visszavezetett ehhez a megállapításhoz. Itt azonban nyomban új kérdésekbe ütközünk. Hagy-e a stratégiai interakció bármi teret a jóhiszemű közös deliberáció számára? S ha a válasz igenlő, hogyan kombinálandó a kettő?

Az ember racionális lény, érzékeny az ésszerű indokokra. Az ésszerű indokokra érzékeny lény számára környezetének tulajdonságai indokul szolgálnak vélekedések formálásához, cselekedetek választásához. Indokul szolgálnak a számára a környezetében lévő másik ember tulajdonságai is. A másik ember tulajdonságai azonban különleges indokok. Ő is racionális lény, s azok az indokok, melyekre érzékeny, pontosabban: az ilyen indokokkal kapcsolatos vélekedések részei az indokok együttesének, melyet számításba veszünk, amikor mérlegeljük, hogy mi az, amit jó okunk van cselekedni. A mérlegelés során azzal is számolni kell, hogy a másik ember szintén számba veszi mérlegelése során, amit a mi cselekvési indokainkról tud vagy tudni vél.

Erre a bonyodalomra kétféleképpen lehet reagálni. Az egyik reakció a stratégiai. A nyitva álló cselekvési lehetőségek közül a cselekvő azt választja, ami a legkedvezőbb kimenetelt ígéri, figyelembe véve, hogy mi várható a többi cselekvőtől annak alapján, ami az indokairól tudható. A választásnak figyelembe kell vennie, hogy a többi cselekvő milyen lépést vár tőle, s hogy vélhetően hogyan reagál alternatív lépéseire, de csak azért és akkor, mert és amikor ez céljai eléréséhez szükséges. Egyszóval, amikor a cselekvő stratégiailag viszonyul a többi cselekvőhöz, racionalitásukat instrumentális módon kezeli, „puszta eszköz gyanánt".

A másik lehetséges válasz a többi ember racionális mivoltára abban áll, hogy úgy közelítünk hozzájuk, mint akikkel igazolási közösséget alkotunk, mint társakhoz a közös deliberáció végleg soha le nem záruló vállalkozásában. Aki a másik emberhez kész ezen a módon viszonyulni, nem bánik vele „puszta eszköz gyanánt". Elismeri, hogy erkölcsi személy mivolta nem csupán azt kívánja meg, hogy ne okozzon neki szükségtelen vagy aránytalan kárt; az elismerésben az is benne foglaltatik, hogy neki magának joga van megkövetelni, hogy ne okozzanak szükségtelen vagy aránytalan kárt neki, és hogy igazolást kérjen minden olyan cselekedetre, melyet magára nézve kifogásolhatóan károsnak vél.

A realizmus megszorításmentes tézise és a közvetett motiváció szűken értelmezett tézise azt a következményt vonják maguk után, hogy a politikában megengedett dolog stratégiailag *és csakis stratégiailag* – mint „puszta eszközökhöz" – viszonyulni a többi emberhez. Ez először is ellenszenves konzekvencia: nem fér össze az emberi személy erkölcsi rangjának elismerésével. A politikai szabályok és gyakorlatok korlátozzák a nekik alávetett egyének szabadságát, és más módokon is hátrányokkal sújthatják őket. Az érintetteknek jogukban áll, hogy megköveteljék e korlátozások és hátrányok igazolását. Az olyan politika, mely az egyént kizárólag stratégiailag kezeli, ezt a jogot sérti meg.

Ez egy Kantra visszanyúló argumentum a klasszikus doktrína ellen. Egy másik argumentum gyökereit mind Kantnál, mind Hume-nál megtaláljuk.

Ha az intézményi szabályoknak úgy kell kezelniük a hatályuk alatt élő embersokaságot, mintha ez csupa egoistából állna, akkor az egyének közti interakció nem terelhető a közjó felé, legalábbis az egyéni racionalitás tökéletlenségének és az emberi képességek hozzávetőleges egyenlőségének körülményei közt, valamint nagy lélekszámú népességet feltételez-

ve, ahol tág tér nyílik a „potyautas" viselkedés számára. A társadalmon belüli stratégiai interakcióktól csak akkor várható a közjóhoz való közelítés, ha az intézmények megbízható, erkölcsi alapú várakozásokra (is) hagyatkozhatnak. Az erkölcsi várakozások természete más, mint a személyes előnyökkel kalkuláló várakozásoké. Az előbbiek feltételezik, hogy az emberek készek közös elveket keresni, melyek alapján az interakciók szabályai és eljárásai igazolhatók a nekik alávetett személyek előtt. Emberi társadalomban a politika nem lehet teljesen mentes a stratégiai interakciók dimenziójától, de a közös deliberáció dimenzióját sem nélkülözheti.

A hatodik fejezet a realizmus tézis megszorításának következményeit vizsgálja. A hetedik fejezet tárgya az lesz, miben és hogyan különbözik a közvetett motiváció kiterjesztett téziséhez igazodó politika a szűken értelmezett tézis szerinti politikától. E két fejezet tartalma közt szoros összefüggést fogunk találni; szorosabbat, mint a harmadik és negyedik fejezet tartalma között. A klasszikus doktrína a két tézist elkülönítette egymástól, viszonyukat additívként ábrázolta. A neoklasszikus elmélet megközelítésében a két tézis egymásba kulcsolódik és kölcsönösen megvilágítja egymást. A kapcsolatot morális komponensük teremti meg: ez nem határozható meg a két tézis számára külön-külön. Mind a realizmus tézisébe bevezetett korlátokról, mind a közvetett motiváció tézise által feltételezett erkölcsi indítékokról elmondható, hogy vitát és érvelést generálnak: vitát és érvelést az elvekről, valamint az elveket a konkrét helyzetekre alkalmazó ítéletekről, és az érvek mindkét összefüggésben ugyanazok – bár különböző, de egymással szorosan összefüggő kérdésekre adnak ikerválaszokat.

Hatodik fejezet
Neoklasszikus elmélet: realizmus

6.1 Felelősségetika – érzületetikai korlátokkal

Az itt következő fejezet kérdésfeltevését Machiavelli kései utóda, Max Weber segítségével szeretném bevezetni. Weber két híres müncheni előadására építek, az 1917 novemberében elhangzott „A tudomány mint hivatás"-ra és mindenekelőtt „A politika mint hivatás"-ra 1919 januárjából.[1]

Számos végső érték létezik, állítja Weber, s mivel végső – semmilyen más, alapvetőbb értéket nem feltételező – értékekről beszélünk, ezért feltételeznünk kell, hogy ezek függetlenek egymástól. A dolgokat, állapotokat és cselekedeteket több különböző érték fényében ítélhetjük meg: vizsgálhatjuk, hogy szépek, kellemesek, hasznosak-e, részesülnek-e a szentségben, és így tovább. Erkölcsi értékítéleteknek is alávethetjük őket. E sokféle értékelés nem egyesíthető egyetlen átfogó érték alatt: „lehetségesek elvileg és áthidalhatatlanul *eltérő* végső értékelések".[2]

A végső értékek pluralitása és kölcsönös függetlenségük két fontos következményt von maga után. Először, valamely végső érték elfogadását nem lehet racionálisan megindokolni. Puszta tényleírásokkal nem igazolható, hisz tényállítások tetszőlegesen hosszú sorából sem lehet akár csak egyetlen értékítéletet is levezetni. Más értékítéletekre hivatkozva pedig szintén nem igazolható, hisz nincsen fölötte semmiféle „még végsőbb" értékítélet. Végső értékeink mellett tehát csakis választás, döntés útján kötelezhetjük el magunkat, vonja le Weber a következtetést. Nevezzük ezt az *értékelméleti decizionizmus* tézisének.

Másodszor, a végső értékek gyakorlati választásaink során óhatatlanul konfliktusba keverednek egymással, és összecsapásuk nem tűr kompromisszumot. „Az elemi intellektuális tisztesség kötelességének megkerülé-

[1] Részletesebben lásd „'A politika mint hivatás'" című tanulmányomat e kötet Függelékében.

[2] Max Weber: „A szociológiai és közgazdasági tudományok 'értékmentességének' értelme." Weber: *Tanulmányok.* Budapest: Osiris, 1998, 85. (Erdélyi Ágnes fordítása.)

se" az, amikor „valakinek nincs bátorsága szembenézni saját végső állásfoglalásaival", állítja Weber.[3] Nevezzük ezt a *radikális választás* tézisének.

Egyszerre – egyetlen életben, egyetlen társadalomban, vagy akárcsak egyetlen döntési helyzetben – nem minden értékesnek tartott lehetőség valósítható meg. Ennek a megállapításnak van egy gyenge olvasata, melyet a legtöbb filozófus elfogadna. Arról van szó, hogy az adott helyzetre empirikus vonatkoztatható összes értéket nincs mód egyidejűleg követni. Ez a lehetetlenség a világ esetleges tulajdonságaival függ össze: az értékek sokfélék, az erőforrások szűkösek, az emberi képességek korlátozottak, az egyik értékhez kötődő gyakorlatok akadályozzák a másik értékhez kötődő gyakorlatok fenntartását, és így tovább. Ha nincs az efféle esetlegességek sokasága, akkor a gyenge olvasat szerint semmi akadálya nem volna annak, hogy az összes – egyaránt helyeselhető – értéket egyszerre váltsuk valóra. Az egyik melletti állásfoglalás nem zárja ki, hogy a másik mellett is állást foglaljunk; az értékek harmonikus egységbe rendeződnek, nincs logikai ellentmondás közöttük. Gondoljunk a tudományos kutató és az előadóművész hivatására: az idő és más erőforrások szűkössége gyakorlatilag kizárja, hogy ugyanaz az ember párhuzamosan szentelje az életét mind a kettőnek. De ez esetleges körülmény, nem abból következik, hogy az egyik hivatást olyan tulajdonságok tennék értékessé, melyek kizárják, hogy a másik is értékes legyen. Nem szükségszerű tehát, hogy amikor az egyik érték megvalósítása mellett döntünk, közvetve hamisnak vagy ellenszenvesnek nyilvánítsuk azokat az értékeket, melyek megvalósításáról le kell mondanunk.

Weber szerint ez sekélyes nézet. „A tudomány mint hivatás" egy sokat idézett helyén azt állítja, hogy az értékkonfliktusok nem esetleges, empirikus körülmények okán állnak elő:

> „Lehet valami szent, nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem *azért* és *amennyiben* nem szép; [...] és lehet valami szép, nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppenséggel abban, amiben nem jó – ezt Nietzsche óta megint értjük, de már formát öltött Baudelaire-nek abban a verseskötetében, amelyet *A romlás virágai*nak nevezett; és közhely, hogy lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó."[4]

Nem azt akarja mondani, hogy a szent *mindig* rút, vagy hogy mindig a rútság okán részesülne a szentségben az, ami szent. Ám a szépség és az erkölcsösség, a szépség és a vallásosság mindig *közömbösek* egymás értéke iránt. Mivel valamennyien végsők, ezért mindegyik független a többitől. Például a szent és a szép értéke nem egymásra tekintettel nyer meghatározást; egyikük sem feltételezi a másik értékességét. Az, hogy a szent értékes, megengedi, hogy a szép értéktelen vagy akár értékellenes legyen. Nem kell értékelnünk a szépséget ahhoz, hogy a szentet értékelhessük, és viszont. Ez a weberi argumentum első lépése.

A második a következő megállapításban áll. Minden érték feltétlen odaadást követel maga iránt. Valamely adott érték érték igenlésének egyedüli adekvát módja abban áll, ha feltétel nélkül követjük, tekintet nélkül más értékek kívánalmaira. A szépség szemszögéből nézve semmi értékeset nem teszek azzal, hogy a szentek életét próbálom élni; minden, amit azért teszek, hogy a szentségben részesedjem, veszteségnek bizonyulhat a szépségre való törekvés szempontjából. Az esztétikai érték felől nézve ez igazolhatatlan pocsékolás.

Így tehát Weber elgondolása értelmében az értékkonfliktusok lényegiek és radikálisok:

> „Az értékek esetében [...] nemcsak alternatívákról van szó, hanem végső soron mindenütt és mindig újra engesztelhetetlen, halálos harc folyik közöttük, akárcsak 'Isten' és az 'ördög' között. Itt nincs köztes álláspont, és nincs kompromisszum."[5]

Mindennapjaiban a legtöbb ember olcsó kompromisszumokra törekszik az egymással megütköző értékek között. Akár a régi politeisták, akik több istennek hódoltak egyszerre. Ám ezzel – állítja Weber – elhárítják maguktól a felelősséget, mely elől felnőtt ember nem tér ki.

[3] Max Weber: „A tudomány mint hivatás." Weber: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris, 1998, 155. (Wessely Anna fordítása.)

[4] „Tudomány", 147.

[5] „Értékmentesség", 89.

„Az élet önmagában és belülről tekintve csak amaz istenek egymással való örökös harcát ismeri: az élettel szemben egyáltalán *lehetséges* végső álláspontok összeegyeztethetetlenségét, vagyis harcuk eldönthetetlenségét, tehát a köztük való *döntés* szükségszerűségét."[6]

Ilyen engesztelhetetlen, halálos harcban áll a jóság etikai értéke a többi értékkel, amilyen a szépség, a szentség, a tudás, az élvezet, a nemzeti nagyság, és folytathatnám a sort. Mi több, Weber úgy véli – s ezen a vélekedésen alapul a jelen szakasz központi gondolata –, hogy az etika tartománya maga is két nagy értékcsaládra hasad; olyan követelésekkel szembesíti az embert, melyeknek tipikus esetben lehetetlen egyszerre eleget tenni. Első közelítésben azt mondhatjuk: egyfelől belső mércéket alkalmaz cselekedeteinkre, melyeknek a következményektől függetlenül meg kell felelnünk – ám ugyanakkor külső mércékkel is szembesít: elvárja tőlünk, hogy az előttünk álló alternatívák közül azt válasszuk, ami a legjobb (vagy a legkevésbé rossz) következményekkel jár. Rövidesen pontosabb képet próbálok adni Weber elgondolásáról, egyelőre azonban ezzel az első, még kissé elnagyolt szembeállítással érzékeltetném, hogy miféle különbségre gondolhatunk. Példának okáért a belső mércék szigorúan tiltják, hogy megöljünk egy ártatlan, sem minket magunkat, sem bárki mást nem fenyegető emberi lényt, míg a külső mércék azt parancsolják, hogy akár ilyen – a belső mércékhez mérve tilalmasnak minősülő – tetteket is készek legyünk elkövetni annak érdekében, hogy a világban a lehető legkevesebb legyen az igazolhatatlan emberölés.

Tegyük fel, hogy egy gonosz ember azt mondja nekünk: Vagy megölsz egy ártatlan, senkit nem fenyegető emberi lényt, vagy én ölök meg két másikat. Ha Webernek igaza van, az első típusú mércék megtiltják, hogy eleget tegyünk a felszólításnak, a második típusúak azonban pontosan ezt írják elő. Az előbbiek együttesét érzületetikának (*Gesinnungsethik*), az utóbbiakét felelősségetikának (*Verantwortungsethik*) nevezi. Az érzületetika azt mondja nekünk: bizonyos tettek önmagukban, belső természetüknél fogva rosszak – ezeket akkor sem követhetjük el, ha következményeik a lehető legjobbak. Ha én nem ölök meg egy ártatlan, senkit nem fenyegető emberi lényt, és egy gonosz ember megöl kettőt, *ő* fogja bepiszkítani a kezét, az *én* kezem tiszta marad; s az érzületetika szerint *nekem* az a dolgom, hogy a saját erkölcsi tisztaságomat óvjam. A felelősségetika szerint azonban elsősorban nem arra kell törekednem, hogy a kezem tisztaságát megőrizzem, hanem arra, hogy ha ártatlan, senkit nem fenyegető emberi lények élete veszélybe kerül, akkor a lehető legtöbbet mentsem meg közülük.

[6] „Tudomány", 151.

Weber úgy véli, hogy a kétféle etikai szempont nem egyesíthető egyetlen átfogó morális elméletben: kibékíthetetlen harcban állnak egymással: „Itt már [...] végső világnézetek ütköznek, melyek közül végül is választani kell."[7] Ha most közelebbről szemügyre vesszük az érzületetika és a felelősségetika szembeállítását, meg fogjuk érteni, mi indítja a nagy német tudóst erre a vélekedésre. Az érzületetikán kezdve: Weber nem éri be azzal, hogy ezt az önmagukban vett cselekedetek belső mércéivel azonosítsa, melyeknek a következményekre való tekintet nélkül eleget kell tenni. Olyan életvezetési parancsokat tulajdonít az érzületetikának, melyek hús-vér emberek számára voltaképp nem is teljesíthetők.

Az érzületetika egyfelől minden körülmények közt tilalmazza az erőszak alkalmazását; még abban az esetben is, ha az önvédelem vagy mások életének a védelme indokolná. Ugyanígy tiltja azt is, hogy bármit tegyünk a saját javunk előmozdításáért, amíg akad egyetlen ember, aki nálunk rosszabb helyzetben van, s akin segíteni tudunk. „Add oda, amid van"; ne méricskéld, hogy mennyit tarthatsz meg magadnak, adj oda mindent.

Érzületetikán Weber a Hegyi beszéd tanítását érti, azt, hogy az ember megalkuvás nélkül keresi „a saját lelke üdvét és mások lelkének megmentését".[8] Ám ezért nagy árat kell fizetni. Csak azok – szerzetesek, remeték – élhetnek maradéktalanul az érzületetika parancsolatai szerint, akik feladják e világi hivatásukat. A többiek óhatatlanul felelősséggel tartoznak tetteik és mulasztásaik következményeiért. Ez kiváltképp igaz a politikusról, akinek az a dolga, hogy közösségét bizonyos kollektív célok – fizikai és szociális biztonság, gazdasági fejlődés, a nemzet nagysága (ez utóbbit Weber a kitüntetetten fontos politikai célok közt tartotta számon) – koordinált megvalósítása felé vezesse. A politikai vezető maximája nem lehet

[7] „A politika mint hivatás." *Tanulmányok*, 197. (Wessely Anna fordítása.)

[8] „Politika", 206.

az, hogy „Ne állj ellent a gonosznak"; neki azt a parancsot kell követnie, hogy „Állj ellent a gonosznak, különben te is felelős leszel érte, ha felülkerekedik".[9]

Más szerzők, akik az értékpluralizmusról kevésbé radikális nézeteket táplálnak, ha azt találják, hogy nincs mód egyszerre megfelelni az érzületetika szigorú parancsainak és e világi felelősségünknek, ebből arra következtetnének, hogy a Hegyi beszéd parancsolatai nem szolgálhatnak hű képpel az érzületetika kívánalmairól. Mint láttuk, Weber más következtetésre jutott: az ő szemében a kétféle mérce egyidejű teljesítésének lehetetlensége azt bizonyítja, hogy egyaránt érvényes, de összeegyeztethetetlen etikai perspektívákkal van dolgunk. Külön-külön mindkét etika megfelelő irányítást adhat az emberi életnek, de útmutatásuk nem egyesíthető egyazon ember életében. Választani kell: vagy az érzületetikának, vagy a felelősségetikának adjuk át magunkat, teljesen és visszavonhatatlanul, a másikat pedig kizárjuk az életünkből, ugyancsak teljesen és visszavonhatatlanul.

A két perspektíva összeegyeztethetetlen volta, valamint az érzületetika azonosítása a makulátlan erkölcsi tisztaság etikájával, a felelősségetika sajátos értelmezését vonja maga után. Első közelítésben úgy beszéltem a felelősségetikáról, mint a cselekedetek erkölcsi értékét következményeik értékével mérő tanításról. De ahogy közelebbről nézve az érzületetika is többnek bizonyult a cselekedetek értékét belső tulajdonságaik értékével mérő tanításnál, a felelősségetikát is hiba volna minden további nélkül azonosítani a konzekvencializmus etikai tanításával. Van egy konzekvencialista vetülete, ahogy Machiavelli fejedelemtükrének is: azt a cselekedetet helyesli, melynek következményei legalább olyan jók, mint bármelyik választható alternatíváé. Azonban, megint csak Machiavelli fejedelemtükréhez hasonlóan, van egy nem konzekvencialista vetülete is: hangsúlyozza ugyanis, hogy az elvárható vagy legalább megengedett cselekedetek gyakran – Weber kifejezésével élve – „erkölcsileg gyanúsak". Más szóval, a weberi felelősségetika azzal az igénnyel lép fel, hogy számot ad az olyan politikai tettek lehetőségéről, melyeket helyes végrehajtani, melyek azonban mégis azzal járnak, hogy a cselekvő elveszti erkölcsi tisztaságát.

[9] „Tudomány", 147.

Rá kíván világítani arra, hogy miközben a politikus azt teszi, ami konzekvencialista szempontból a leghelyesebb, mégis erkölcsi áldozatra kényszerülhet. Weber nézete szerint – s ez a nézet idegen a konzekvencialista gondolkodásmódtól – olykor egy-egy magánszemély is, de a politikus rendszeresen olyan helyzetben találja magát, amikor nem tud egyszerre eleget tenni e világi felelősségének és elkerülni kezének bepiszkítását.

Így tehát: „Aki elfogadja a politikát – azaz a hatalom és az erőszak eszközét –, az ördögi erőkkel szerződik".[10] A politikusnak gyakran kell „erkölcsileg gyanús" eszközökhöz folyamodnia, s ezek az eszközök nem lesznek kevésbé „veszélyesek" attól, hogy jó célok szolgálatába állítja őket. Felelősséget vállalni a politikai tettek konzekvenciáiért mindenekelőtt azt jelenti, hogy a politikus felelősséget vállal az „erkölcsileg gyanús" tettekért, melyek végrehajtása nélkül a rossz következmények nem háríthatók el, a jó célok nem valósíthatók meg.

Érdemes felfigyelni arra, hogy bár a *Gesinnungsethik* és a *Verantwortungsethik* kölcsönösen kizárják egymást, viszonyuk azonban nem szimmetrikus. Az érzületetika azt kívánja tőlünk, hogy tökéletes közömbösséget tanúsítsunk tetteink és mulasztásaink következményei iránt. Nem tűri, hogy bármi mással törődjünk, mint a kezünk tisztaságával. A felelősségetika szerint cselekvő embernek le kell mondania az erkölcsi tisztaságról. El kell fogadnia, hogy erkölcsi számláját piszkos tételek terhelik meg. Ám ezt nem szabad úgy értenünk, hogy könnyű szívvel túlteheti magát kezének bemocskolódásán. Aki „lélekben nem halott",[11] óhatatlanul szembenéz cselekvésének érzületetikai költségeivel.

Ha pedig szembenéz velük, akkor az is megtörténhet, hogy a jó cél által igényelt tettet olyan förtelmesnek találja, hogy képtelen lesz végrehajtani. Ilyenkor azt mondja Lutherrel: „Itt állok, nem lehetek másként". „Az érzületetika és a felelősségetika ennyiben nem egymás abszolút ellentéte, hanem kiegészítője, s csak együtt alkotják azt a valódi embert, aki 'politikára hivatott' *lehet*",[12] folytatja Weber. Ezzel a megszorítással deklarálja, hogy a politikai vezető etikája a felelősségetika. Ha tehát Weber elgondolását a realizmus-tézis egy variánsaként értelmezzük – és indokolt, hogy így

[10] „Politika", 203.
[11] Uo., 208.
[12] Uo.

értelmezzük –, akkor arra jutunk, hogy Weber nem a megszorításmentes variánsban gondolkodik. Feltételezi, hogy vannak cselekedetek, melyek ugyan a közösség legnagyobb javát eredményeznék, melyeket a politikai vezető mégsem vállalhat erkölcsi meghasonlás nélkül.

Machiavelli elgondolása eltér a konzekvencializmustól, de csak egy ponton: helyet szorít az olyan cselekedeteknek, melyek a lehető legjobb következményeket vonják maguk után, ám ugyanakkor a cselekvő kezének bepiszkításával járnak. Weber felfogása két ponton is túlmegy a konzekvencializmuson. Akárcsak Machiavellié, ez is helyet szorít az olyan cselekedeteknek, melyek a cselekvő kezének bepiszkításával járnak, melyeknek végrehajtása mégis elvárható. Ám egyszersmind azzal a lehetőséggel is számol, hogy lesznek cselekedetek, melyek végrehajtása felelősségetikai szempontból elvárható ugyan, ám azt a cselekvő mégis jó okkal utasítja el.

Weber ugyanakkor úgy véli, hogy a felelősségetika követésében kizárólag saját érzülete korlátozza a politikai vezetőt. Semmi más nem tartja vissza attól, hogy olyat tegyen a közösség érdekében, amit förtelmesnek érez, csakis az, hogy förtelmesnek érzi. Akár úgy dönt, hogy vállalja, akár úgy, hogy elhárítja magától kezének bepiszkítását, mindkét esetben magányos hősként jár el: bár sokan követik, mégis egyedül van politikusi lelkiismeretével. Olykor úgy választja az egyiket vagy a másikat, hogy senki nem osztozik a hitében, mely szerint csakis így cselekedhetett.[13]

---

[13] Lássuk, szemléltetésül, a következő történet, melynek ezt a címet adnám: *A Wim Kok-kabinet távozása.* 1995 nyarán a boszniai szerb csapatok támadást indítottak az ENSZ oltalma alá vont Srebrenica ellen. A várost őrző kis létszámú holland kéksisakos egység erősítést kért, de nem kapott. Végül a holland ENSZ-különítmény egy puskalövés nélkül elvonult, sorsára hagyva a muszlim lakosságot. A bevonuló szerbek több mint hétezer férfit gyilkoltak le. A történtekről a Háborús Dokumentációs Intézet nevű holland magánszervezet 2002 áprilisában jelentést tett közzé; ez a holland kormány mulasztásaira is rámutatott. Néhány nap múlva Wim Kok miniszterelnök és egész kabinetje benyújtotta a lemondását. Amikor ez történt, már évek óta béke volt Boszniában, Hollandiát pedig már rég nem az a kormány vezette, mely a boszniai háború idején hivatalban volt. A srebrenicai ügy ekkor már azt az egyetlen feladatot adta Hollandiának, hogy a múlttal szembenézzen. Ám a Kok-kabinet ugyanúgy elmulasztotta az ügy kivizsgálását, mint elődje, sőt az a gyanú is felmerült, hogy a hadügyminiszter alá rendelt köztisztviselők némelyike

Weber úgy véli, hogy valahányszor a politikus „nem tehet másként", mindig csakis magára hagyatkozhat. Radikális decizionizmusa kizárja a lehetőséget, hogy az egyéni választások végső alapját más emberek kritikának vessék alá.[14] „[H]ogy az érzületetika vagy a felelősségetika szerint *kell-e* cselekedni, illetve hogy mikor melyiket *kell* követni, senkinek nem írhatjuk elő", szögezi le.[15]

Az igazi politikus tisztában van vele, hogy vannak helyzetek, amikor bármit válasszon, döntéséért súlyos erkölcsi árat fog fizetni. De az erkölcsi árhoz való viszonya Weber szerint végső soron személyes készségein és hajlandóságain múlik. Kérdése úgy szól tehát, hogy képessé teszi-e *személyes karaktere* a politikust, hogy végrehajtson egy bizonyos cselekedetet.

6.2 Elszámoltathatóság

A helyesen feltett kérdés véleményem szerint nem így hangzik. A kérdés az, vajon a politikai morál *nyilvános mércéi* megengedik-e a politikusnak, hogy végrehajtsa azt a bizonyos cselekedetet.

---

a hivatalos holland felelősség eltussolására is kísérletet tett. Ezért a kormány két tagja arra az elhatározásra jutott, hogy mindenképpen lemond; a többiek pedig úgy döntöttek, hogy ilyen körülmények közt ők sem maradhatnak.
Wim Kok a legnépszerűbb holland politikus volt; tekintélyének nem ártott a srebrenicai vizsgálat miatti skandalum. Az ügy kipattanásakor már annyira közel voltak a soros parlamenti választások, hogy a lemondás csak zavart kelthetett a koalíció táborában. Sem az ellenzék, sem a sajtó nem követelte a kabinet távozását. Kok és minisztertársai lépéséhez csakis az szolgálhatott ésszerű indokul, hogy a mulasztás a kormány felelőssége, s hogy az ügy erkölcsi súlyával arányos lépés egyedül a lemondás lehet – bármi legyen a közvélemény ítélete.

[14] Egy megszorítás mindazonáltal ide kívánkozik. Bármit válasszunk, Weber szerint felelősen kell választanunk, és ez a végső értékek melletti elköteleződésünkről is elmondható. Bírálhatók vagyunk, ha nem felelős módon járunk el. Más kérdés, hogy sem „A politika mint hivatás", sem Weber bármely más ide vágó írása nem tisztázza, miért nem vonatkozik a felelős választás értékére az, ami minden értékre vonatkozik: miért nem ugyanolyan vak döntés a felelősség komolyan vétele, mint a többi, ha pedig nem különbözik tőlük, akkor hogyan lehet kritika tárgya az a személy, aki úgy dönt, hogy nem veszi komolyan a választásaiért viselt felelősséget.

[15] „Politika", 207.

Az állításnak, mely szerint a politikai cselekvés nyilvános mércék alapján megítélhető, két vetülete van. Először is magában foglalja, hogy a politikai morál normái függetlenek a cselekvők karakterétől, érzékenységüktől, készségeiktől és hajlandóságaiktól. Nem e szubjektív, esetleges tulajdonságok döntik el, hogy egy adott helyzetben helyes-e egy bizonyos módon cselekedni. Objektív normákhoz viszonyítva értékelhetők maguk a kérdéses tulajdonságok is: helyénvalók, vagy kifogásolhatók. Másodszor, a politikai morál mércéinek nyilvános volta lehetővé teszi, hogy a vezetettek számonkérjék a vezetőkön e mércék betartását, más szóval: elszámoltassák őket. Ez a szakasz az elszámoltathatóság komponensével foglalkozik. Azt a kérdést, hogy mit értsünk a politikai morál normáinak objektivitásán, a cselekvők szubjektív érzékenységétől, készségeitől és hajlandóságaitól való függetlenségükön, később veszem szemügyre.

Az erkölcsi felelősség eszméje – e Weber számára központi jelentőségű eszme – egy bizonyos értelemben elválaszthatatlan az elszámoltathatóság gondolatától, hiszen az elszámoltathatóság azt jelenti: magyarázattal, igazolással tartozunk tetteinkért azoknak, akik úgy vélik, hogy jogosulatlan hátrányt okoztunk nekik, és mindazoknak, akik ezt a szemünkre vethetik. Van azonban az elszámoltathatóságnak ezen túlmenő tartalma is. Másoknak jogukban állhat, hogy cselekedeteinkre meghatározott módokon reagáljanak, mi pedig kötelesek lehetünk viselni a következményeket. Kifogásolhatják a viselkedésünket, és (vagy) ennek megfelelő attitűdökkel válaszolhatnak rá: haraggal, megvetéssel, felháborodással, és így tovább. Úgy dönthetnek, hogy szakítanak velünk, hogy a jövőben kerülni fognak minket, hogy jóvátételt követelnek vagy megbocsátanak nekünk. E könyv kérdésfeltevése szempontjából elsősorban az elszámoltathatóságnak ez a gyakorlati következményekkel terhes vetülete lesz a fontos. Hacsak kifejezetten nem állítom, hogy az adott szövegösszefüggésben másra gondolok, az „elszámoltathatóság" kifejezést ebben az értelemben fogom használni: arra vonatkozóan tehát, hogy a cselekvőnek viselnie kell a tett azon következményeit, melyek a többi ember reakcióiban állnak.

Előfordulhat, hogy az erkölcsileg indokolt reakciók egyedül a cselekvőben magában zajlanak le. De ez egyáltalán nem szükségszerű vagy tipikus. A neheztelés, szemrehányás, a jóvátétel vagy bocsánatkérés elvárása eredendően a másik ember reakciói: az a képességünk és hajlandóságunk, hogy önmagunkkal szemben ezekkel rokon reakciókat mutassunk,

mások reakcióinak, illetve a másokkal szembeni reakcióinknak az interiorizálásából ered. Az erkölcsi felelősség alapesetben más emberekkel szemben teszi a cselekvőt elszámoltathatóvá.

Az az elmélet, mely megfosztja a sérelem elszenvedőjét és az ügyével rokonszenvezőket a sérelemokozó elszámoltatásának eszközeitől, súlyos fogyatékosságban szenved, és aligha tarthat igényt a helyes erkölcsi elmélet státusára. Jó okkal vetjük el, mint olyan teóriát, mely a felelősséget elszakítja a számonkérhetőségtől.

Ez a megállapítás továbbvezet Weber radikális decizionizmusához. A vélekedés, mely szerint a felelősségetika és az érzületetika közti választás csakúgy, mint a felelősségetika parancsainak követése vagy elhárítása egyesegyedül a politikus személyes lelkiismeretére tartozik, Webernél a decizionista tézisben leli a végső megalapozását. Ha, miként Weber gondolja, a végső értékek valamelyike melletti elköteleződés megindokolhatatlan, vak döntésben áll, akkor senkit nem lehet elszámoltatni azért, hogy milyen végső értékek jegyében kötelezi el magát hosszabb távra szóló tervek mellett és hozza meg rövidebb távú vagy azonnali választásait. Ha jó okunk van elvetni az olyan erkölcsi teóriát, mely kategorikusan elválasztja a felelősséget az elszámoltathatóságtól, akkor a decizionista tézis elvetésére is jó okunk kell legyen.

Túl az általános etikai megfontolásokon, sajátosképpen politikai indokok is szólnak amellett, hogy úgy tekintsünk a választott tisztségek betöltőire (valamint azokra, akik választott tisztségért szállnak versenybe), mint akik vállalt politikai szerepüknél fogva tartoznak elszámolással az állampolgároknak. Nevezzük az elszámoltathatóság e sajátos válfaját *politikai elszámoltathatóságnak.*

A politikai harcok tétje az, hogy ki gyakorolja az állam hatalmát a területén élő emberek fölött. Demokráciában a tét úgy fogalmazódik át, hogy ki nyer felhatalmazást az adott területen élő emberektől az államhatalom gyakorlására. A hatalmi harc itt a választók szavazataiért folytatott periodikusan ismétlődő és szabályozott verseny formáját ölti.

A periodikus választások gyakorlata azonban nem egyszerűen egy lehetséges technika a hatalmi harcok megszelídítésére. Egy magas szintű politikai elvnek ad intézményi kifejezést, mely szerint közhatalom birtoklása és gyakorlása akkor és csakis akkor lehet erkölcsileg igazolt, ha a felhatalmazás ugyanazoktól származik, akik fölött gyakorolják. Ez az

elv annak az alapvető princípiumnak a folyománya, mely szerint minden ember erkölcsi státusa egyenlő minden más emberével, ami csak akkor teljesülhet, ha a közhatalom gyakorlói ebben a minőségükben ugyanakkor a politikai közösség *megbízottai* is (lásd az ötödik fejezetet, közelebbről az 5.1. szakaszt). De pontosan hogyan kell eljárnia a képviselőnek mint az állampolgári közösség megbízottjának?

A megbízó és a megbízott közötti viszony általános leírásai kétféle analógiát kínálnak e kérdés megközelítéséhez. A megbízott lehet küldött (*delegate*) vagy ügygondnok (*trustee*). A küldött részletes utasításokat kap a megbízójától: azt kell tennie és csakis azt teheti meg, amire utasították. A politikában ezt úgy fejezik ki, hogy a képviselő mandátuma kötött. Az ügygondnok megbízatásának csak az általános körvonalai vannak kijelölve; e határok között önállóan mérlegel és függetlenül dönt. Ilyen esetben használja a politika a szabad mandátum kifejezést. Ha a képviselő megbízatását úgy kell értenünk, hogy kötött mandátum társul hozzá, akkor hivatalában azt kell tennie, amire a választók utasították; ha abból indulhatunk ki, hogy a képviselői mandátum szabad, akkor adottnak vehetjük, hogy igen tág határok között szabadon – legjobb belátása szerint – járhat el.[16]

A teljesen kötött mandátum feltevése modern képviseleti rendszerekben tökéletesen valószerűtlen. Ha más nem, a jövő kiszámíthatatlansága biztosan kizárja. De nemcsak technikai akadálya: elvi indoka is van, hogy miért nem lehet a képviselői mandátum kötött. Modern, nagy lélekszámú, bonyolult munkamegosztáson alapuló társadalmakban a politikai közösség nemcsak azért intézi kollektív ügyeit választott képviselők útján, mert a közvetlen hatalomgyakorlás túl sok időt és energiát igényelne. A képviseleti rendszer értelme nem pusztán annyi, hogy egyáltalán legyen működőképes állam: a cél az, hogy a lehető legjobb kollektív döntések szülessenek.

A politikában a képviselők megbízatása arra szól, hogy azt és csakis azt tegyék, amit a képviselteknek jó okuk volna tenni, ha az átruházott

[16] A kötött és a szabad mandátum jogi kategóriák, itt azonban erkölcsi értelemben használom őket: nem arról beszélek, hogy a törvény értelmében mit kell, illetve szabad a politikusnak megtennie, hanem arról, hogy megbízotti státusa milyen erkölcsi kötelezettségekkel, illetve felhatalmazásokkal jár.

ügyekben ők maguk – közösen – járnának el. A „jó oka volna tenni" kifejezés nem azonos azzal, amiről a polgárok *úgy vélik*, hogy jó okuk volna tenni. Mint minden vélekedés, a cselekvési indokokra vonatkozó vélekedés is lehet téves. A politikus-képviselőtől elvárható, hogy komolyan vizsgálja meg, helyesen gondolják-e a választói, hogy ezt vagy azt van alapos indoka tenni a nevükben, és döntéseit legjobb belátása alapján hozza meg. Erről később még többet is mondok. Egyelőre annyit szögeznék le: a választóktól kapott felhatalmazás nem szűkíthető le konkrét instrukciók teljesítésére.

Némely szerzők teljesen szabadnak tekintik a választóktól nyert mandátumot: miután a felhatalmazás megtörtént, a politikus azt teszi, amit jónak lát.[17] Számolnia kell, persze, a rizikóval, hogy ha a választóknak nem tetszik, amit csinál, legközelebb kibuktatják a hivatalából. Ez azonban a jövőbeni elszámoltatás körébe tartozik, aminek nem kell a múltban kapott instrukciókon alapulnia.

Véleményem szerint a minden megkötés nélküli felhatalmazás eszméje ugyanúgy téves, mint a teljesen kötött mandátumé. Való igaz, *jogi értelemben* a választóktól kapott felhatalmazás nem köti meg a képviselő kezét: a választás aktusához nem társulnak utasítások. *Erkölcsi értelemben* azonban a képviselői mandátum nem teljesen kötetlen. A képviselő felhatalmazása nem arra szól, hogy tegye, amit valamilyen külső szempontból jónak lát: azt kell választania, amit az állampolgári közösségnek volna helyes és célszerű választania, ha maga választana a döntési lehetőségek közül. A mérlegelés során természetesen nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy maguk az állampolgárok hogyan vélekednek arról, mit volna helyes és célszerű választaniuk.

Csakhogy a „nem hagyhatja figyelmen kívül" fordulat nem azt jelenti: „azt kell választania". A megbízottak egyrészt nem találják készen a megbízók kollektív vélekedéseit. A sok-sok választó sokféle – olykor különböző, olykor kimondottan összeegyeztethetetlen – dolgot tart kívánatosnak

[17] Ez felel meg Schumpeter demokráciafelfogásának, lásd Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London: Unwin 1944, 22. fejezet. Lásd még Adam Przeworski: „Minimalist Conception of Democracy: A Defense." Ian Shapiro és Casiano Hacker-Cordón, szerk.: *Democracy's Value*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

vagy nem kívánatosnak, szükségesnek vagy feleslegesnek, előnyösnek vagy hátrányosnak, helyesnek vagy helytelennek. Ebbe a hangzavarba értelmezés, ítéletalkotás, mérlegelés, útján kell rendet vinni; a rendezés munkáját pedig csak a képviselők végezhetik el.

Másrészt, mint a vélekedések általában, a választói vélekedések is olyasvalamire vonatkoznak, ami nem azonos velük, és tőlük függetlenül létezik. Mondanak valamit e tőlük függetlenül létező dologról, és amit mondanak, az vagy igaz, vagy hamis. Az emberek, mint általában, választóként is gyakran alkotnak téves ítéleteket. Tévedéseik hátterében részint spontán – öntudatlan – kognitív elfogultságok lappanganak. A spontán kognitív elfogultság különbözik az előítélettől. Nem ellenszenven, gyűlöleten, megvetésen, félelmen vagy más negatív attitűdökön alapul. Akkor is működésbe léphet, amikor mindenki jóhiszeműen törekszik a pártatlan mérlegelésre. Eredete informáltságunk egyenetlenségeire vezethető vissza. Saját életformákról, kulturális környezetünkről, társadalmi helyzetünkről és az ezekben gyökerező érdekekről jóval többet tudunk, mint a társadalmi térben tőlünk távol elhelyezkedő emberek életmódjáról, kultúrájáról, helyzetéről és érdekeiről. Minél távolabb áll valaki tőlünk életvitelét, kultúráját, helyzetét és érdekeit tekintve, annál kevesebb ismeretünk van róla. A rivális érdekek értelmezése és értékelése során ugyanakkor nem hagyatkozhatunk másra, mint arra, amit tudunk, ezért a tőlünk távoli emberek érdekeit óhatatlanul a saját érdekeink és a hozzánk közelebb álló emberek érdekei analógiájára képzeljük el. Továbbá, érzékenyebben érintenek bennünket a saját magunk által elszenvedett veszteségek, mint mások veszteségei, melyeket nem élünk át, csak közvetve ismerünk. Amikor a minket terhelő költségeket és a nekünk jutó hasznokat mások költség-haszon mérlegével vetjük egybe, a különböző érdekek mibenlétét és jelentőségét nagy valószínűséggel e spontán elfogultságok torzító tükrében fogjuk látni. Meglehet, pártatlan tárgyilagosságra törekszünk, mégis egy elfogult képhez viszonyulunk harag és szándékos részrehajlás nélkül.[18]

[18] Lásd Thomas Christiano: *The Constitution of Equality. Democratic Authority and its Limits.* Oxford: Oxford University Press 2008, 86-95.

De a polgárok nemcsak mások érdekeit illetően lehetnek tévedésben: félreismerhetik a saját érdekeiket is (elégtelen informáltság okán, vagy azért, mert túlértékelik a mai hasznokat a jövőbeni hasznokkal, a mai veszteségeket a majdani veszteségekkel szemben, és így tovább).

Végül tévesen ítélhetik meg a kötelességeket, melyeket közösségük részint saját hátrányos helyzetű tagjai, részint kívülállók – más országok lakosai, jövendő nemzedékek – iránt visel.

Ilyen szempontok indokolják, hogy a képviselő ne azt tegye, amit *a választók vélekedései szerint* jó oka volna a képviseletükben tenni, hanem azt, amit *ténylegesen* jó oka van a választók képviseletében tenni.

Természetesen arról, hogy ténylegesen mit kell tenni, ő ugyanúgy véleményt formál, mint a választók, és véleménye ugyanúgy igaz vagy hamis lehet: ő sincs beoltva a tévedés lehetősége ellen. Azonban nagyobb esélye van a tévedések kiszűrésére, mint a választók sokaságának.

A demokrácia képviseleti formája a közvetlen demokráciával szembeni episztémikus fölényének köszönheti értékességét. Felesleges modanom: ez a fölény nem annak tudható be, mintha a képviselők magasabb rendű szellemi képességekkel rendelkeznének a többi állampolgárnál, hanem a képviseleti rendszer biztosította *helyzeti előnyüknek*. Kedvezőbb helyzetben vannak a döntés során figyelembe veendő tények és összefüggések megfontolására, mint az állampolgárok sokasága.

A képviselői tevékenység: egész embert igénybe vevő hivatás; az állampolgárok egy másik hivatás gyakorlása mellett vesznek részt a közéletben. A képviselők szakértők sokaságát foglalkoztathatják az adófizetők erre a célra elkülönített pénzéből; az állampolgárok tipikus esetben a saját erőforrásaikat mozgósítják a közügyekben való tájékozódáshoz. A képviselőházi viták strukturált eljárásban zajlanak, a közvélemény formálódása alaktalan folyamat. A képviselők ki vannak téve a túlsó oldal rendszeres kritikájának; az állampolgárok többsége elsősorban a hozzá hasonló helyzetű és gondolkodásban közel álló polgártársaik véleményeit ismeri meg. A képviselők rendszeresen találkoznak a választókkal, el kell viselniük a sajtó, a jogvédők, a környezetvédők, a kisebbségvédők támadásait, foglalkozniuk kell a szakszervezetek követeléseivel, levélkampányok címzettjei lehetnek, hivatalukból távozóban tüntetésbe ütközhetnek, és folytathatnám a sort.

Ezen alapul a szabad mandátum erkölcsi elve és jogi gyakorlata. A képviselő köteles a legjobb tudása szerint eljárni a közügyekben; ha az, ami meggyőződése szerint helyes, összeütközik azzal, amit a választói helyesnek vélnek, a meggyőződését kell követnie, nem a választói vélekedéseket – így tehet eleget az elvárásnak, mely képviselői felhatalmazásának értelmet ad. Ahogy Edmund Burke mondta a bristoli választók előtt elmondott, híres beszédében:

> „A képviselő számára, uraim, bizonyosan boldogság és dicsőséget dolga, hogy a legszorosabb unióban, a legközelebbi megfelelésben és minden fenntartást nélkülöző érintkezésben legyen a választóival. Óhajaiknak sokat kell nyomniuk a szemében; véleményüket nagy tiszteletben kell tartania; ügyeik iránt a legnagyobb figyelmet tanúsítania. Kötelessége feláldozni pihenését, kedvteléseit, örömeit az övék kedvéért; s mindenek fölött, mindenkor és minden esetben fölébe kell helyeznie érdekeiket az övének. [...] Ám az Önök képviselője nem csupán szorgalmával tartozik Önöknek, hanem ítéletalkotásával is, és nemhogy szolgálná: elárulja Önöket, ha saját ítéletét feláldozza az Önök véleménye kedvéért."[19]

Egyszóval, a politikusok jobb episztémikus helyzetben vannak, amikor a közügyek megítéléséről van szó, mint az átlagos polgárok. S a képviseleti kormányzat értékelésekor az eljárások egalitarizmusának elve mellett a jó színvonalú kollektív döntések kívánalmát is érdemi hely illeti meg. Ez is erkölcsi követelmény, és ugyanúgy az emberek erkölcsi státusának egyenlőségéből következik, mint az egalitárius döntési eljárások követelménye. A morális egyenlőség elve nemcsak egalitárius *eljárásokat* kíván meg; az eljárások *eredményével* szemben is követelményeket támaszt. Megköveteli, hogy a kollektív döntések minden érintett hasonló érdekeit hasonló súllyal vegyék számításba és mindegyikük jogait egyformán tartsák tiszteletben.

Mindebből következően a képviselő normatív helyzete is különbözik az átlagpolgárétól. A politikai közösség minden tagjától elvárható, hogy jóhiszeműen és komolyan tájékozódjék az elé kerülő döntés feltételeiről

[19] Edmund Burke: „Speech to the Electors of Bristol." *Select Works of Edmund Burke* IV. Indianapolis: Liberty Fund 1999, 10 sk.

és törekedjék spontán kognitív elfogultságai fölébe emelkedni. Az elvárás szigorúsága azonban az egyes ember tényleges körülményeitől függően változik. Két „egyszerű" polgár között is lehetnek kisebb-nagyobb különbségek ezen a téren. A polgárok és a képviselők viszonyában azonban a különbség óriási. A politikusra jóval súlyosabb kötelezettség nehezedik, mint a közösség többi tagjára, részint azért, amiről épp az imént esett szó: az alapos tájékozódáshoz hasonlíthatatlanul több idővel és erőforrással rendelkezik, mint az átlagos polgár, a spontán elfogultságok felismerésére és leküzdésére sokkal több alkalma adódik, és sokkal több ösztönző hatás éri. Részint azonban döntéseinek különlegesen nagy hordereje okán hárul rá rendkívüli felelősség.

Nincs olyan kérdés, melyben ne az volna elvárható tőle, hogy a legjobb belátása szerint járjon el.[20] A lelkiismeretének megfelelő döntés és a választói elvárásoknak megfelelő döntés közti, elkerülhetetlen feszültségek maguk is lelkiismereti kérdéssé válhatnak a számára, és el is várható, hogy akként kezelje őket.

E feszültségekre kétfajta válasza lehet. Vannak helyzetek, amikor a politikus úgy ítéli meg, hogy az általa helyeselt, ám a választók többsége (vagy kitüntetett stratégiai helyzetben lévő csoportjaik) által szenvedélyesen elutasított döntés erkölcsi súlya nem hagy számára egérutat: meg kell ten-

[20] Thomas Christiano szerint úgy kell elképzelnünk a politikust, mint aki a célok tekintetében küldötti megbízást kapott, az eszközök vonatkozásában ügygondnoki megbízatást; más szóval, a célok tekintetében (erkölcsi szempontból) kötöttnek kell tekintenünk a mandátumát, mely csak az eszközök vonatkozásában szabad. Lásd Christiano: *The Rule of the Many*. Boulder, Co.: Westview 1996, 215 skk. Christiano szerint szuverén autoritással az rendelkezik, aki a célokról dönt – ha a közhatalom végső forrása az állampolgárok közössége, akkor az állampolgárokat kell megilletnie a jognak, hogy a közösségi célokról döntsenek. Hozzáteszi, hogy az átlagpolgár nagyjából ugyanannyit tud arról, hogy a közösségnek milyen célokat érdemes maga elé tűznie, mint bárki más. Mindkét kérdést illetően más véleményen vagyok. Egyfelől, az állampolgári közösség szuverenitását nem sérti, hogy a politikai döntéshozók szabadon mérlegelhetik a kollektív célokat, amíg választásaikról és a választásokat vezérlő szempontokról elszámoltathatók, s ha a polgárok elégedetlenek velük, elmozdíthatják őket a hivatalukból. Másfelől, a célok értékeléséhez ugyanúgy információkra van szükség, mint az eszközök megítéléséhez. Minél távolabb áll egy cél azoktól az ügyektől, melyekben az egyes polgárok személyesen érdekeltek, annál kevésbé valószínű, hogy a polgárok rendelkeznek a szükséges információkkal.

nie azt, amitől a választók el akarnák tántorítani. Vállalnia kell a háborút egy távoli ország kiirtással fenyegetett kisebbségi népcsoportja védelmében, meg kell nyitnia a határt az üldöztetés elől menekülők százezrei előtt, vissza kell szorítania a termelést a globális felmelegedésért elsődleges felelősséget viselő iparágakban, megszorításokkal kell élnie a költségvetés konszolidálása érdekében. Nevezzük ezt a tiszta kezek problémájának.

A tiszta kezek problémájának az ad súlyt, hogy a helyes cselekedet a politikus bukását okozhatja. Ez nehéz, de erkölcsi szempontból nem túlzottan bonyolult választás elé kényszeríti őt; a politikai morálról való gondolkodás számára sem okoz különösebb nehézséget. Másként állnak a dolgok a piszkos kezek problémájával, mely mintegy a tükörképe a tiszta kezekének. Ez akkor merül fel, amikor nincs olyan erkölcsileg kifogástalan lépés, melyne járna politikailag – s ezért végső soron morálisan is – elfogadhatatlan következményekkel.

Amit a kötött és a szabad mandátum megkülönböztetése kapcsán eddig a pontig mondtam, egy irányba mutat Weber állításával, mely szerint a politikai cselekvés erkölcsi problémája a politikus lelkiismeretére tartozik. Az alapok azonban egészen mások, és mindjárt Weber elgondolásának a határait is kijelölik.

Ez mindjárt a tiszta kezek és a piszkos kezek dilemmái kapcsán megmutatkozik. Ha a helyes politikai döntés egybeesik a választók többsége által helyeselt döntéssel, akkor a politika által felvetett lelkiismereti problémáknak csak a dimenziói különböznek a személyes interakciókba ágyazódó döntésekétől, struktúrájukban nincs semmi különleges. A helyes, de népszerűtlen döntés meghozója remélheti, hogy még a következő választások előtt visszanyeri a többség támogatását, és mindent meg is tehet ennek érdekében, azonban számolnia kell a lehetőséggel, hogy tettéért a kormányhatalom elvesztésével kell fizetnie. A vállalhatatlan, de mégis szükséges (például a közösség sorsára nézve különleges veszélyt jelentő rivális legyőzéséhez) döntés végső kockázata is a bukás lehet, ha a választók felismerik, hogy a politikus bepiszkította a kezét.

A politikusnak el kell számolnia a lelkiismeretével erkölcsileg kényes döntéseiért, és el is várjuk tőle, hogy legyen benne készség a lelkiismeretével való szembenézésre. Ám nemcsak a lelkiismeretével kell elszámolnia. Az, hogy minden kérdésben belátása szerint járhat el, nem jelenti, hogy ne az állampolgári közösség megbízottja volna. A megbízó a szuverén, a megbízott felelősséggel tartozik a szuverénnek. Megbízatása arra hatalmazza fel, hogy legjobb tudása szerint tegye azt és csakis azt, amit a szuverénnek jó oka volna tenni, ha maga cselekedném. Viszont elszámolással tartozik arról, hogy jóhiszeműen és legjobb tudása szerint cselekedett-e. Arra is készen kell állnia, hogy a szuverén téves ítélet alapján dönt a sorsáról. A vezetők és a vezetettek erkölcsi státusának egyenlősége megkívánja, hogy a végső szó akkor is a vezetetteké legyen, ha éppen tévedésben vannak.

6.3 A politikai elszámoltathatóság sajátosságai

A morális elszámoltathatóság szimmetrikus: *A*-nak jogában áll számon kérni *B*-n a magatartását, ám *B*-nek is jogában áll elszámoltatni *A*-t: ez benne foglaltatik erkölcsi státusuk egyenlőségében. A politikai elszámoltathatóság ezzel szemben aszimmetrikus. A választott tisztségviselők elszámolással tartoznak az állampolgároknak azért, amit hivatalos minőségükben tesznek vagy elmulasztanak megtenni, az állampolgárok azonban nem tartoznak elszámolással a választott tisztségviselőknek azért, amit hivatalos minőségükben – állampolgárként – tesznek vagy elmulasztanak megtenni. Nem kötelesek megindokolni, ha a képviselőjük ellen szavaznak, sőt, titokban is tarthatják, hogy rá szavaztak-e vagy ellene, és ezt a titkot az államnak szigorúan védenie kell. Mint a megbízottjuk, a képviselő köteles az ő javukat szem előtt tartva cselekedni; ők viszont mint megbízók nem kötelesek a képviselő javának szolgálatába szegődni. Az erkölcsi elszámoltathatóság a múltbeli cselekedetért viselt felelősséghez kötődik. A politikai elszámoltathatóságnak is van ilyen múltba tekintő vetülete, de vannak a jövőre irányuló vetületei is. Az állampolgárok visszavonhatják választott képviselőjüktől a megbízatását függetlenül attól, hogy a múltban becsülettel tette-e a dolgát, pusztán azért, mert úgy ítélik meg, hogy nem rendelkezik a képességekkel és készségekkel, melyekre szüksége volna ahhoz, hogy a következő időszak kihívásai közepette jól vigye az ügyeiket.

Ez a könyv a politikusok *erkölcsi* – retrospektív – elszámoltatására összpontosít. Mivel a politikai elszámoltathatóság egyéb, erkölcsön kívüli vetületeivel itt nem foglalkozom, a „politikai elszámoltathatóság" kifeje-

zéssel a továbbiakban az erkölcsileg aggályos tettek vagy mulasztások számonkérésének szűkebb körét jelölhetem.

A politikai elszámoltathatóság jelenségcsoportját az is elkülöníti az erkölcsi elszámoltathatóság többi esetétől, hogy intézményekhez, eljárásokhoz kötődik. Gondoljunk csak a transzparencia követelményére. Valamilyen korlátozott értelemben a többi emberhez fűződő magánemberi viszonyunkban is kötelesek vagyunk transzparenssé tenni magunkat, ha olyasmit cselekedtünk, ami számon kérhető rajtunk: például nem szabad hazudnunk arról, hogy ártottunk-e a másik embernek, és más módon sem takargathatjuk a vitatott cselekedet szempontjából releváns tényeket. Ebben az értelemben a transzparencia általános erkölcsi követelmény. A politikai transzparencia követelménye azonban több vonatkozásban is speciális. Először, míg az erkölcsi transzparencia szimmetrikus elvárás, a politikai aszimmetrikus. A politikusoknak hivatali tevékenységük csaknem minden részletét hozzáférhetővé kell tenniük a nyilvánosság számára, az állampolgároknak védelmet kell élvezniük tevékenységük hivatalos firtatása ellen. Másodszor, ezek nem puszta informális kívánalmak; betartásukról a kortárs demokráciákban formális intézmények és eljárások gondoskodnak: a kormányzati szervek honlapján meg kell jelenniük a közérdekű információknak, az állampolgárok kérésére – a lehető legszűkebben értelmezett államtitkokat leszámítva – minden további közérdekű adatot ki kell szolgáltatni; ha ez nem történik meg, az adatkérő bírói úton szerezhet érvényt a tájékozódáshoz való jogának; a kormány tagjai és számos más köztisztségviselői a törvényhozásban interpellálhatók, sajtótájékoztatókon kell az újságírók kérdéseire válaszolniuk, és így tovább.

Végezetül, a politikai elszámoltatást speciális szankciók kísérik. Az erkölcsi elszámoltatáshoz is társulnak szankciók, persze. A tett kárhoztatása, a cselekvő hibáztatása, a harag, megvetés, felháborodás, neheztelés mind-mind ilyen szankcióknak tekinthetők. Attól függően, hogy milyen szoros az érintettek közti kapcsolat, további szankciók változatos tárháza áll rendelkezésre. Régi barátok, szerelmespárok viszonyában egy csomó gyakorlat kínálkozik, melyek anonim érintkezésben nem volnának helyénvalók, esetleg értelmezhetők sem volnának: veszekedés, begubózás, az érintkezés átmeneti megszakítása, tartós vagy végérvényes szakítás, és így tovább. Röviden, a mindennapi élet erkölcsi szankciói informálisak, variábilisak, és kapcsolatfüggők.

A politikai tisztségviselők nyilvános elszámoltatásakor a meghitt viszony és az anonim érintkezés közti távolság jelentősége elenyészik: a polgárok és képviselőik közti kapcsolat túlnyomórészt anonim természetű; az elszámoltatás normái is ehhez igazodnak. Így aztán a politikai szankciók tárháza jóval kevésbé gazdag és változatos. Tovább egyszerűsíti a képet, hogy intézményesült gyakorlatokról lévén szó, a politikai tisztségviselők elszámoltatása idővel szabványos formákat ölt. Másfelől a politikai elszámoltatáshoz olyan szankciók társulnak, melyeknek az erkölcsi elszámoltatás általános tartományában nincs közvetlen megfelelőjük. A politikust publikus minőségében számoltatják el. Azért válik politikailag elszámoltathatóvá, mert közhatalmi szerepet tölt be, és kifogásolható viselkedésének egyik – s a jóval ritkábban alkalmazható büntetőjogi számonkérés után mindjárt a legsúlyosabb – szankciója nem másban áll, mint hogy eltávolítják a pozíciójából, vagy rábírják a távozásra.

Van egy nyilvánvaló útja a súlyos vétségen kapott politikus hivatalából való eltávolításának. Demokráciában a vezető állami tisztségek többségét periodikusan ismétlődő választások útján töltik be. A választás az a rutinszerű alkalom, amikor a polgárok elszámoltatják a választott tisztségviselőket, s amikor az elszámoltatást döntés követi: leváltják őket vagy megtartják a hivatalukban. A polgárok arról alkotnak véleményt ilyenkor, hogy képviselőik mindent egybevetve megfelelnek-e elvárásaiknak, és a szavazás döntéssé transzformálja összefoglaló ítéletüket. Nem véletlen, hogy amikor a kormányzó párt (vagy koalíció) elveszít egy választást, a sajtó hajlamos úgy fogalmazni: a választók *megbüntették* a kormányt.

Ez nem alaptalan, de mégiscsak leegyszerűsítő summázata annak, ami a választáson történik. Először is, a választás nem egyszerűen arra szolgáltat alkalmat, hogy a polgárok gyakorlati ítéletet alkossanak a hivatalban lévő tisztségviselők erkölcsi teljesítményéről. Még csak nem is pusztán a kormány összteljesítményének megítélésére és szankcionálására való alkalom ez. A retrospektív – erkölcsi és nem erkölcsi – ítéletek csupán részei a sokféle megfontolásnak, melyek eredőjeként a választói döntés megszületik. A kormány múltbeli tevékenységéről alkotott ítélet más típusú ítéletekkel verseng, egyebek közt a következő ciklusra szóló ígéretekről alkotott véleményekkel. Így hát a múltba pillantó ítéletek a jövőre irányuló várakozásokkal, reményekkel és félelmekkel kombinálódnak a szavazófülkékben hozott döntés alakításakor.

Továbbá, demokráciában a választók soha nem egyetlen jelölt sorsáról döntenek. Nem egyszerűen azt döntik el, hogy megtartják-e hivatalában a választott tisztség viselőjét, hanem azt, hogy több jelölt közül kire bíznák legszívesebben a betöltendő közhivatalt. Egymáshoz viszonyítva értékelik a hivatalban lévő jelöltet és a riválisait, és választásuk a sok viszonylagos előny és hátrány összesített értékelésén fog alapulni. A hivatalban lévő jelölt tetteinek és mulasztásainak erkölcsi értékelése csupán egy a temérdek szempont közül, melyeket a választók mérlegre tesznek. Könnyen megtörténhet, hogy mélységesen rossz véleményük van a hivatalban lévő jelölt erkölcsi teljesítményéről, és a kínálat ismeretében mégis arra jutnak, hogy mindent egybevetve legjobb lesz újraválasztani őt. Ez a döntés erkölcsi szempontból nem okvetlenül elfogadhatatlan (lásd a harmadik fejezetet, közelebbről a 3.6. szakaszt).[21]

Egyszóval, amikor választásokra kerül sor, a hivatalban elkövetett tettek erkölcsi megítélése túlságosan sok más megfontolással együtt kerül mérlegre, semhogy egyértelmű összefüggés lenne közte és a szavazás kimenetele között.

Vannak azonban alkalmak, amikor az erkölcsi ítélet nem verseng más megfontolásokkal, vagy jó eséllyel maga mögé utasítja őket. Ezek két választás közt állnak elő, morális botrányok pillanataiban. A botrány azt az egyetlen kérdést veti föl, melyet annyi más fed el választások idején: hivatalban maradhat-e a demokrácia erkölcsi normáit megsértő politikus. Ez a kérdés nem azért merül fel, mert a távozás mellett érvelőknek sikerül az állampolgárok kellően nagy részét meggyőzniük arról, hogy nem maradhat, bár a hetedik fejezetben (közelebbről a 7.4. szakaszban) látni fogjuk, hogy a döntéshez vezető folyamat végső regulátora a közvélemény. Ha a választók a politikus távozását kívánják, óhajuknak alapja, indoka van, és a kérdés fölvetését ez az indok igazolja. A választott tisztségviselő szerepét definiáló normák közt ott vannak a szerep betöltőjétől elvárható viselkedés erkölcsi normái. A kompromittálódott politikus a hivatalát is kompromittálja. Jó okkal gondolható, hogy a hivatal úgy nyerheti vissza becsületét, ha becstelen viselője megválik tőle. Ha ez igaz, akkor helye van a kérdésnek, hogy hivatalában maradhat-e a becstelenségen rajtakapott politikus.

Az alábbiakban az elszámoltatásnak ezzel a rendkívüli, két választás közti jelenségével foglalkozom, nem a rendes – választáshoz kötött – gyakorlatával.

A lemondás vagy elmozdítás: végső politikai szankció. A politikus távozása azt az ítéletet fejezi ki, hogy nem valami mindennapi erkölcsi hiba követtetett el: a történtek nem tűrik a hivatali tevékenység rutinszerű folytatását. Ha nem léteznék ilyen végső szankció, semmi tartalma nem volna az állításnak, mely szerint bizonyos dolgok összeegyeztethetetlenek a választott tisztségek integritásával.

Nem minden vétség követeli meg a vétkes politikus távozását. Vannak hivatalban elkövetett vétségek, melyeket jóvátesz a nyilvános sajnálkozás és bocsánatkérés. De ha nincs ott a háttérben a távozás végső szankciója mint lehetőség, a sajnálkozás üresen konghat. A politikus azt mondja: „Vállalom a felelősséget", de a közlés azt fejezi ki: „Nem vállalom a felelősséget." A felelősség elismerése a következmények viselésének helyébe lép.

Összefoglalva: Max Weber szerint a felelősségetika perspektívájából sok minden megengedhető, amit az érzületetika megengedhetetlennek nyilvánít, a felelősségetikát választ embernek sok mindent meg kell tennie, amit az érzületetika szerint tilos megtenni, ám ez nem jelenti, hogy minden megengedhető volna. A felelősségetika engedékenységének határai vannak: ott ér véget, ahol az érzületetika fennhatósága kezdődik. Weber azonban egyszersmind úgy véli, hogy a politikai vezető belső hangja mondja meg, hol húzódik a határ a két etika között: ez a hang szólal meg, amikor a politikus ünnepélyesen kijelenti: „Itt állok, nem tehetek másként", és e hanggal semmilyen érv nem szállhat vitába. Ebben a szakaszban azt igyekeztem kimutatni, hogy Weber első megállapítása helytálló, a második téves. A realizmus tézisének korlátozottságát kimon-

[21] *A „tolvaj" és a „fasiszta" közti választás.* A 2002. évi franciaországi elnökválasztás első fordulójában a szocialista Lionel Jospin a harmadik helyen végzett a gaullista Jacques Chirac és a Nemzeti Front akkori vezére, Jan-Marie Le Pen mögött. Chirac ellen vizsgálat volt folyamatban: azzal gyanúsították, hogy évekkel korábban, még Párizs polgármestereként, illegális pénzeket fogadott el kampányfinanszírozás céljára; ő azonban elnöki immunitására hivatkozva megtagadta a vallomástételt, és a vizsgálatot fel kellett függeszteni. A szocialista szavazók Chirac vereségét kívánták, hogy az eljárást le lehessen folytatni. A második fordulóban azonban már csak ő és Le Pen – „le voleur et le fasciste" – volt versenyben, nem tehettek mást: fegyelmezetten leszavaztak a „tolvajra". Volt, aki a szavazóhelységben csiptetővel szorította el az orrát, mások távozáskor látványosan kezet mostak.

dó elv, melyet Weber is helyeselt, összefügg a politikus elszámoltathatóságával. A politikus belső hangjának kitüntetett szerepe van, de a végső szó nem az övé. A végső szó a politikusi cselekvés nyilvános mércéivé, melyek a belső hangot is modulálják, és ugyanakkor az állampolgári közösségnek is eszközöket adnak a politikai tettek erkölcsi kritikájához és a gyakorlati következmények szükségessége melletti érveléshez.

A politika erkölcsi problémája nem egyszerűen abban a kérdésben áll, hogy *maga a politikus* mit kezdjen a helyzetekkel, melyekben felelőssége azt kívánja, hogy olyat tegyen, amit ép erkölcsi érzékű ember vonakodik megcselekedni. Hanem abban a kérdésben is, hogy mit kezdjen *az állampolgári közösség* az ilyen helyzetekkel, cselekedetekkel, és a cselekvővel. A politikai morál kérdése nem merül ki abban, hogy a politikusok hogyan viszonyuljanak a tetteikhez; óhatatlanul kiterjed arra is, hogy a közösség hogyan viszonyuljon hozzájuk és hogyan reagáljon rájuk. Ám ez a kérdés csak demokráciában válik gyakorlati kérdéssé – eggyel több érv a demokrácia mellett. Az, hogy a korai modern politikai filozófusoknak semmi gondolatuk nem volt a realista tézis korlátairól, alighanem szorosan összefüggött világuk határaival: a demokrácia még épp csakhogy felderengett gondolkodásuk horizontján. Az viszont, hogy Weber e korlátok helyét a politikus lelkialkatában vélte fölfedezni, valószínűleg a demokráciáról való gondolkodásának ambivalenciájával függött össze.

6.4 Formális és informális korlátok

A modern politikai elmélet Hobbes óta a jól megalkotott intézményekben látja a megoldást a kollektív cselekvés zavaraira. A legfőbb ilyen intézmény maga a jog. A törvényhozás mindenkire kötelező szabályokat alkot, e szabályok alapján a bíróságok kötelező érvénnyel eldöntik a vitás egyedi ügyeket. Nagy lélekszámú, bonyolult szerkezetű társadalmak nem lehetnek meg jog nélkül. Az erkölcsi normák egy részét is jogintézmények kodifikálják és tartatják be, és ez a politikai cselekvés normáiról is elmondható. Nem nélkülözhető például a párt- és kampányfinanszírozás vagy az összeférhetetlenség megfelelő jogi szabályozása. Az ilyen, jogilag kodifikált és kikényszerített szabályokat nevezhetjük a politikai cselekvés *formális korlátainak.*

A formális jogintézmények azonban nem fedik le az erkölcs teljes tartományát. Az erkölcs különösen nagy szerepet játszik a személyes kapcsolatok szabályozásában, és a jog itt számos okból csak mérsékelt szerepet játszhat: a morális elvárások megsértése gyakran triviális sérelmet okoz, mely nincs arányban a jogi rendezés költségeivel; a hivatalos beavatkozás sérti a társas viszonyok intimitását, és folytathatnám tovább. A politikusok tevékenysége viszont alapesetben a nyilvánosságra tartozik; még a magánszférájuk is gyengébb védelmet élvez az átlagpolgárénál. Ez azonban nem jelenti, hogy a jog egymagában kielégítően meg tudná oldani a politikai cselekvés szabályozásának feladatát. Még a sajátosképpen politikai tevékenységek terén is határa van a jog lehetőségeinek. Nem vállalkozom e kérdéskör rendszeres és kimerítő tárgyalására. Futólag szemügyre venném azonban három különböző típusú problémát, melyek – más és más okból – nem kezelhetők a jog formális eszközeivel. Ennyi talán elegendő lesz annak bemutatására, hogy léteznek ilyen problémák, és egyben ezek változatosságát is érzékelteti.

Tekintsük először azt a normát, mely megtiltja a politikai tisztségviselőknek, hogy rasszista nézeteket hirdessenek, vagy az emberek morális egyenlőségét más módon kétségbe vonó nézeteknek adjanak hangot. Tegyük fel, hogy ezt a normát törvény rögzíti. Ha a szóbanforgó törvény minden emberre egyformán vonatkoznék, jó okkal tekintenénk a szólásszabadság megsértésének. A szólásszabadság magában foglalja, hogy senkit nem lehet pusztán a közlés tartalma alapján nézeteinek nyilvános közlésében korlátozni. A morális egyenlőség rasszista vagy más alapú tagadása a közlés tartalmának része; alapvető jog tehát, hogy elhangozhassék.[22]

Itt azonban nem egy mindenkire egyformán vonatkozó törvényről volna szó. A politikai tisztségviselő nyilvános megszólalása nem egy magánszemélyé. Ha ő bármilyen élethelyzetben olyat mond, ami közérdekű, azt a közhivatal betöltője mondja.

Egyfelől: nem a maga, hanem a hivatala nevében beszél. Nem magánvéleményként tagadja embercsoportok egyenlő státusát, hanem a hivatal megszemélyesítőjének véleményeként. A hivatal pedig nem rendelkezik

[22] Ezek vitatott állítások, bonyolult igazolást kívánnak. Arra kérem az olvasót: ha nem ért egyet velem, az érvelés nyomon követése kedvéért függessze fel a fenntartásait. A jelen érvelés szempontjából közömbös, hogy álláspontom érdemben helytálló-e.

a szólásszabadság jogával; ez a jog személyeket illet meg, nem szervezeteket. Sőt, nemcsak hogy nem rendelkezik ezzel a joggal: az állam legitimitásának feltételei közé tartozik, hogy intézményeihez nem tapadnak efféle vélemények.

Másfelől közhivatalt viselni: önkéntes vállalás. Aki közhivatal betöltésére vállalkozik, egyben azt is vállalja, hogy hivatalának normáit betartja. Miért ne írhatná elő törvény, hogy e normák része a rasszista vagy más hasonló beszéd tilalma?

Szerintem nem írhatja elő, mégpedig a következő okból. A politikus választás útján nyeri el hivatalát. Választói akaratából lesz köztisztségviselő. Ha egy rasszista nézeteket valló jelöltet megválasztanak, ez azért van, mert elég sok választó érzi úgy, hogy akkor és csakis akkor juthat megfelelő képviselethez, ha rasszistára szavazhat.

Az állampolgári szerep – szemben a közhivatal betöltőjével – tipikus esetben nem önként vállalt státus. A politikai közösségek nem azonos gondolkodású és érzelmi beállítódású emberek önkéntes társulásai. A törvények megtartásának kötelezettsége nem beleegyezésen – vagy a beleegyezéssel egyenértékű más cselekedeten – alapul. Ha egy állampolgár meghasonlásban van államának szervező elveivel, az állam nem mondhatja neki: mi az egymást egyenlőknek elismerő polgárok közössége vagyunk, ha nem értesz egyet a felfogásunkkal, távozz innen.

Az egyenlőség azt kívánja, hogy mindenki, aki egy nem önkéntes – és tagjait ugyanakkor kényszerrel megtámogatott kötelezettségeknek alávető – közösséghez tartozik, szabadon kifejthesse nézeteit arról, hogy milyen viszony legyen a közösség tagjai között, és ennek megfelelően miként kellene közös alkotmányukat megváltoztatni. Azt is megkívánja az egyenlőség, hogy – ha elegen vannak hasonló felfogásúak – szabadon válasszanak képviselőt, aki a nézeteiknek a törvényhozásban hangot ad. Ez a jog sérelmet szenved, ha választott képviselőjüket a törvény megfosztja a szabadságtól, hogy azt mondja, amit választóik várnak tőle. Röviden: az egyenlőség kívánja meg, hogy törvény ne korlátozza az egyenlőtlenség logója alatt megválasztott tisztségviselőket választóik világképének nyilvános képviseletében.[23] A szabad és egyenlő polgárok köztársaságának

[23] Az ilyen érvelésre gyakran azt válaszolják, hogy korlátlannak tünteti fel a szólásszabadságot, márpedig a legalapvetőbb jogaink sem lehetnek korlátlanok. Ez az

nemcsak azok számára kell biztosítania a gyülekezés, egyesülés és szólás szabadságát, akik hívei a szabadságnak és egyenlőségnek, hanem azok számára is, akik nem hívei. A demokratáknak – azoknak tehát, akik komolyan veszik, hogy politikai közösségüket szabad és egyenlő polgárok alkotják – a szabadság és egyenlőség ellenfeleit a politikai arénában kell legyőzniük, nem a bíróságon.[24]

Ha ez igaz, akkor a politikusoknak *jogilag* nem tiltható meg, hogy rasszista véleményeknek adjanak kifejezést. *Erkölcsileg* azonban ettől függetlenül tilalmas, és az erkölcsi tiltásnak jogon kívüli eszközökkel érvényt is lehet szerezni. Jól működő politikai közösségben a rasszista politikus pária, akivel magára adó közszereplő nem köt politikai paktumot, nem áll szóba, nem mutatkozik együtt. Az elszigetelés és kiközösítés *informális gyakorlatok*, nem befolyásolják az érintett jogi státusát. De kifejezik, hogy a politikai közösség elítéli, tűrhetetlennek tartja a rasszizmust és képviseletét. Védik a politikai közösség morális integritását.[25]

Nézzünk most egy másik típusú okot, mely kizárja bizonyos, a politikára vonatkozó erkölcsi normák kodifikálását. Alkotmányos demokráciában a főbb hatalmi ágakat elválasztják egymástól, ami magában foglalja, hogy nem vonhatják el egymás hatásköreit. A kompetenciahatárok egy részét az alkotmány vagy más törvények rögzítik. Vannak azonban hatá-

ellenvetés hibás. A premisszában, mely szerint jogaink nem korlátlanok, egyetértünk. Abban is egyetértünk, hogy a szólásszabadság nem kivétel e megállapítás hatálya alól. A vita arról folyik, hogy milyen indokok alapján és milyen helyzetekben korlátozható. Az általam helyeselt nézet szerint *a közlés tartalma* önmagában nem szolgálhat elégséges indokul a korlátozásához.

[24] Lásd Ronald Dworkin: „The Unbearable Cost of Liberty." *Index on Censorship*, 1995. május-június.

[25] Ellen szokták vetni, hogy a rasszista politikus kiközösítését választói a saját kiközösítésükként élik meg, ez pedig politikailag visszaüthet. Természetesen a rasszista beszéd által mobilizált emberek között vannak zsigeri rasszisták, akik soha nem nyerhetők meg a demokratikus – egalitárius – politika számára. De távolról sem mindenki az. A politikai rasszizmus: nyelvezet, mely értelmezi a megszólított emberek gondjait és programot kínál a számukra. Azokra a társadalmi csoportokra hat, melyek ilyen-olyan – gazdasági vagy (és) kulturális – okokból kiszorítottnak, méltó helyüktől és képviseletüktől megfosztottnak érzik magukat. A rasszista politikus elszigetelése akkor lehet sikeres, ha komoly kísérletekkel párosul választói megszólítására, visszaintegrálásukra a demokratikus politika főáramába.

rok, melyeket lehetetlen formális szabályokba foglalni. Vegyük elő a példa kedvéért az államfő és a törvényhozás viszonyát parlamentáris köztársaságokban. Ebben a rendszerben az elnöki hatáskörök erősen korlátozottak. De mennyire korlátozottak?

A törvényhozás által alkotott jogszabályokat az elnök írja alá és hirdeti ki. Ha nem ért egyet egy törvénnyel vagy annak valamely rendelkezésével, visszaküldheti a parlamentnek másodszori tárgyalásra. Az általam ismert alkotmányok arról egyértelműen rendelkeznek, hogy az elnöki vétót a parlament felülírhatja; azt is meghatározzák, hogy ehhez mekkora többség szükségeltetik. Arról azonban nem szól alkotmányos rendelkezés, hogy *milyen sűrűn* élhet az elnök a vétó eszközével. Nem sértené meg az alkotmány betűjét, ha minden egyes törvényt kivétel nélkül megvétózna. Ám ezzel ellehetetlenítené a törvényhozás tevékenységét, az pedig biztosan alkotmánysértő volna: az elnöki hatalommal való visszaélésnek minősülne és *impeachmentre* adhatna okot.

Így tehát az elnöki vétót csak bizonyos határok közt szabad gyakorolni. Nem véletlen azonban, hogy az alkotmányok hallgatnak e határokról: törvény útján nem lehet rögzíteni őket – legalábbis nem lehet úgy, hogy az ne üresítené ki a vétó intézményét. Ez az intézmény mintegy a végső garancia, hogy nagy jelentőségű ügyekről a törvényhozás nem dönt alapos megfontolás nélkül. Ám garanciális szerepét csak akkor töltheti be, ha maga az elnök alaposan fontolóra veszi az elé került joganyagot. Amikor a törvény visszaküldéséről dönt, mérlegelnie kell, belátással kell élnie. Egybe kell vetnie a tárgy komolyságát a törvényhozói hiba nagyságával. A döntés során természetesen azt is számításba kell vennie, hogy a köztársaság elnökeként milyen gyakran vetheti latba a vétójogát, hiszen ha elérte a kritikus határt, utána egy darabig minden törvényt kénytelen átengedni. De ebben is csak a saját belátására hagyatkozhat, és ítélete ugyanúgy függeni fog a problematikus ügyek súlyával és a hibák nagyságával kapcsolatos véleményétől, ahogy a mérlegelést követő döntése függ a vétó megengedhető gyakoriságára vonatkozó ítéletétől. Röviden, az ítéletek e két sorát párhuzamosan és egymással összefüggésben kell meghoznia. Nem őrködhetne a törvényhozás minősége fölött, ha nem mérlegelné önállóan az elé kerülő ügyeket; a mérlegelésből nem vonhatna le értelmes gyakorlati következtetést, ha nem mérlegelné azt is, hogy milyen gyakran szabad a vétó intézményével élnie; és nem hagyatkozhatna a saját belátására a vétó megengedhető gyakoriságát illetően, ha az formálisan rögzítve volna. Így tehát a jognak az elnök belátására kell bíznia, hogy milyen sűrűn él a vétó intézményével. Az elnöki vétó alkalmazásának felső határát csak az intézmény kiüresítése árán lehet formális eszközökkel rögzíteni: az államfő és a törvényhozás közti interakcióban kell kirajzolódnia.[26]

A jogi kodifikációnak ebben az esetben olyan akadálya van, mely a jogon kívüli kodifikációt is kizárja. Harmadikként a jogi kodifikációt kizáró okok egy olyan típusát venném szemügyre, mely csak a törvényi szabályozásnak állja útját, a törvényen inneni, etikai kódexek révén való szabályozást nemcsak hogy megengedi, de egyenesen megkívánja. Íme egy példa.

A korrupció elleni küzdelem elsődleges eszköze és terepe a jog. Ám a jog nem tudja hatékonyan ellátni a feladatát jogon kívüli szabályok és eljárások sokaságának segítsége nélkül. A törvénynek végrehajtható, éles különbséget kell tennie ajándékozás és megvesztegetés között. Az ajándékozás ártatlan udvariassági gesztus, amit nem helyes a törvény szigorával üldözni, vagy akárcsak morálisan elítélni. Az ártalmatlan ajándékozás és a bűnös megvesztegetés közt azonban elmosódott a határ. Tegyük fel, egy politikusnak őszinte csodálója egy szép könyvjelzőt ad a születésnapja alkalmából: ezt egyértelműen ajándéknak tekintjük. Ha ugyanez a politikus egy nagy értékű részvénycsomagot fogad el, akkor egyértelműen megvesztegetésről van szó. Ezek tiszta esetek. De hol ér véget az ajándékozás és hol kezdődik a megvesztegetés? A kettő közti különbség nem

[26] Hasonló kulcsra járt az Egyesült Államok Szenátusában a kisebbséget megillető filibuszter-szabály. Ha a száz szenátor között nincs hatvan, aki megszavazná egy napirenden lévő határozati javaslat vitájának lezárását, akkor a kisebbség élhet a filibuszter jogával: a vitát egészen addig nem lehet lezárni, ameddig nem járul hozzá ehhez. A filibuszter-joggal elvben tetszőleges gyakorisággal lehet élni; ha azonban a kisebbség maximálisan kihasználja a benne rejlő lehetőséget, a törvényhozás megbénul. Ugyanakkor e jog gyakorlása formális szabállyal nem korlátozható, ez ugyanis elvenné a kisebbségtől a mérlegelés szabadságát, ami nélkül az egész gyakorlat értelmét veszti. Ebből viszont az következik, hogy léteznie kell egy láthatatlan normának, melyet a kisebbségnek erkölcsi kötelessége szem előtt tartani eljárása során. Az amerikai demokrácia polarizálódásának egyik súlyos tünete volt az elmúlt évtizedekben, hogy a kisebbség – kivált a republikánus – visszaélt a filibuszter lehetőségével, míg végül a republikánusok többségre jutva eltörölték.

vagylagos: fokozati. Szociológiai közhely, hogy az ajándékozás gyakorlata kölcsönös szívességek sorozatába illeszkedik. A megajándékozott helytelenül jár el, ha nem talál módot az ajándék viszonzására. Ha az ajándék apró figyelmességben áll, az elvárható viszonzás ishasonló kategóriába sorolódik. Így tehát a puszta tény, hogy amikor az egyik ember ad valamit a másiknak, akkor viszonzásra számíthat, még nem teszi a dolog átadását megvesztegetéssé. Az adomány értékének nagysága sem minden esetben dönti el egyértelműen, hogy a művelet ajándékozásnak vagy megvesztegetésnek minősül-e. Nem jelenthetjük ki, hogy van egy fillérre meghatározható értékhatár, ameddig az adomány ajándék, míg egy icipicivel e határ fölött már megvesztegetési tárgy. Nincs okunk feltételezni, hogy ha tudnánk valamit, amit jelenleg nem tudunk, akkor azonosítani tudnánk egy ilyen objektív határt. A politikai korrupció beméréséhez meg kell állapodni egy erkölcsileg elfogadható, ám konvencionális határvonalban.

Tegyük most fel, hogy ezt a vonalat a törvény húzza meg. Ha túl magasra helyezi, kétes tranzakciók egész sorát nyilvánítja jogi értelemben megengedhetővé. Ha túl alacsonyra helyezi, sok ártatlan tranzakció válik jogilag üldözendővé.

Egy további nehézséggel is számolni kell. Bárhol húzódjék is a határ, a büntetendő és a nem büntetendő cselekmények közti különbség elhanyagolhatóan csekély lesz. Abból a feltételezésből kiindulva, hogy az átlagos politikus nem jobb az átlagos polgárnál, valószínűnek kell tartanunk, hogy az általa elfogadott – vagy egyenesen elvárt – ajándékok a keskeny választóvonal közvetlen közelében fognak sűrűsödni. Más szóval, ha a választóvonalat a törvény jelöli ki, akkor az ajándékozás gyakorlata a bűnözés határmezsgyéjén fog egyensúlyozni. A tipikus – de még megengedhető – tranzakciók a lehető legkisebb távolságra lesznek a megvesztegetésnek minősülő, büntetendő tranzakcióktól.

Ahol az ártatlan ajándék átvétele és a korrumpálódás közti különbség elhanyagolható, ott az érintettek azon az alapon választanak a határ átlépése és az innenső oldalán való megmaradás között, hogy nagy-e vagy kicsiny a kockázattűrő képességük, óvatosak-e vagy gondatlanok. A kockázattól tartózkodó, óvatos politikus nem fog a rossz oldalra tévedni, de nem a megvesztegethetetlenség ethosza tartja vissza. A megvesztegethetetlen politikus szemében az elfogadható ajándék nagyon távol van az elfogadhatatlan kenőpénztől. Közelébe se megy a törvénytelen tranzakciónak, nemhogy a várható előnyeit és hátrányait mérlegelné. Aki azonban már ott van a határ közvetlen közelében, annak a számára az erkölcsi különbség felfoghatatlan.

Márpedig az átlagos – eredendően se nem megvesztegethetetlen, se nem megvesztegethető – politikust a precíz törvényi határvonal kijelölése a korrupció szomszédságába csábítja, és ezzel lerontja a politikai osztály erkölcseit. Ahhoz, hogy a politikusi osztályt a megvesztegethetetlenség ethosza hassa át, széles sávnak kell elválasztania egymástól a szokásos gyakorlatot és a büntetendő cselekményeket.

Ez a cél úgy érhető el, hogy jogon inneni szabályokat alkotnak, melyek az elfogadható ajándék felső határát mélyen a megvesztegetés törvényi úton rögzített alsó határa alatt jelölik ki. Ha vannak ilyen szabályok, a jogalkotót nem fenyegeti az a veszély, hogy ártatlan ajándékozási aktusokat üldözzön büntetendő cselekményként, miközben a politikusok erős ösztönzést kapnak a jogi tilalomfák messziről való kerülésére.

Az ilyen szabályok alkalmas tárházai a politikusokra – képviselőkre, kormánytagokra – vonatkozó etikai kódexek. Nagy előnyük ezeknek, hogy a lehető legpontosabb meghatározásokat adhatják, és szankciókat rendelhetnek előírásaik megsértéséhez. Rögzíthetik az egy bizonyos személytől egy bizonyos időszakban elfogadható ajándékok felső értékhatárát. Meghatározhatják, hogy hány vacsora- vagy ebédmeghívást lehet elfogadni egyazon lobbistától, és mennyire rúghat a lobbista vagy a cége által egy-egy alkalommal kifizetett számla. Tételesen felsorolhatják, hogy mi az, amit a politikus semmi szín alatt nem fogadhat el: nem utazhat lobbista költségére, nem nyaralhat a kormány vagy a törvényhozás döntésében érdekelt személy jachtján, és így tovább. Kötelezhetik a politikust, hogy találkozásairól és az elfogadott javakról, illetve szolgáltatásokról naplót vezessen.

Az etikai kódexek és a jogszabályok tiltásai közti távolságnak van egy figyelemre méltó vonzata. Messziről nézve úgy tűnik föl, hogy minél súlyosabb egy politikai vétség, annál egyértelműbb, hogy szankciók társulnak hozzá. Minél botrányosabb a tett, annál inkább várható, hogy az elkövetőnek távoznia kell hivatalából. És megfordítva: a kevésbé botrányos cselekedetek következményei is kevésbé súlyosak: a kisebb vétségeknek nem kell hivatalvesztéssel járniuk. De most vessünk egy pillantást egy politikai közösségre, mely – etikai kódexekkel vagy íratlan szokásokkal

– részletesen szabályozza, hogy mi az, amit a politikus nem tehet meg. Mivel az etikai kódexek által megengedett dolgok felső határának mélyen a jogilag megengedett dolgok felső határa alatt kell maradnia, ezért aránylag triviális vétségek is az etikai kódexek vagy íratlan konvenciók tiltásai között szerepelhetnek, és szankciókat vonhatnak maguk után. Jó karban lévő demokráciákban megesik, hogy egy politikus csekély súlyú kihágás miatt kényszerül lemondani.[27]

6.5 *Függelék: Willy Brandt lemondása*

Ezt a fejezetet egy emlékezetes história összefoglalásával zárom, részint azzal a céllal, hogy élettel töltsem ki elvont fejtegetéseimet; részint azonban Brandt esetének rendhagyó vonásai okán: az NSZK első szociáldemokrata kancellárjának távozása nemcsak tipikus tulajdonságai, hanem – talán elsősorban – rendkívüli vonásai által világítja meg a jelenséget, melyet példáz.

1974. április 24-én az NSZK alkotmányvédő szervei letartóztatták Günter Guillaume keletnémet kémet. Guillaume a kancellárián dolgozott, Willy Brandt három közvetlen referensének egyikeként. Brandtot már '73 júniusában figyelmeztette az elhárítás, hogy Guillaume kémgyanús, de azt javasolták neki, hogy az ügy tisztázódásáig ne lépjen. Brandt megfogadta a tanácsot, s ezzel kiszolgáltatta magát a vádnak, hogy tudott a Guillaume-mal kapcsolatos gyanúról, mégsem távolította el az ügynökgyanús embert közvetlen környezetéből. Ám az igazi bajt nem ez okozta. Brandt norvégiai nyaralására is magával vitte Guillaume-ot, és rábízta szigorúan titkos futárpostájának kezelését. Április 26-án a Bundestagban Brandt azt nyilatkozta, hogy Guillaume nem fért hozzá titkos iratokhoz. Talán nem jutott eszébe a norvégiai epizód; mindenesetre hamarosan kitudódott, hogy az állítás nem felelt meg a valóságnak. Május 4-én aztán a belügyminiszter útján Brandt tudomására jutott, hogy az Alkotmányvédelmi Hivatal a „nőügyei" után nyomoz, azzal az indokkal, hogy Guillaume, aki tudhatott Brandt futó kapcsolatairól, felhasználhatta – vagy perében felhasználhatja – ezeket. Brandt másnap megfogalmazta május 6-ára keltezett lemondó levelét; a rá következő napon átadta a levelet az államfőnek, május 7-én pedig tájékoztatta az SPD parlamenti frakcióját lépéséről.

Nem nyomás alatt hozta meg döntését; önként, saját kezdeményezésére lépett. Első számú pártbeli ellenfele, Herbert Wehner azt mondta neki: bárhogyan döntsön, támogatni fogja.[28] Egyedüli vetélytársa, Helmut Schmidt élesen ellenezte a lemondást.[29] A párt parlamenti képviselőcsoportja nem értette, miért kell Brandtnak mennie.[30]

Maga Brandt morális indokokkal magyarázta távozását. „Vállalom a politikai felelősséget az ügynökafférral kapcsolatos gondatlanságért, és bejelentem, hogy lemondok a szövetségi kancellár tisztségéről", írta a szövetségi elnöknek szóló levelében.[31]

Így tehát a felelősség önkéntes elvállalása döntő szerepet játszott Brandt távozásában. Más politikusok, a felelősségük morális dimenziói iránt kevésbé érzékeny emberek, nem vonultak volna vissza ilyen könnyen. Ám ez nem jelenti, hogy Brandtot kizárólag erkölcsi megfontolások vezették volna, amikor a döntését meghozta. Noha lemondását nem követelték, elhatározása mégsem az ő merőben személyes szerepfelfogását tükrözte. Abban általános egyetértés volt, hogy a Guillaume-ügy kipattanása nyomán *valakinek* mennie kell. Másfelől azonban nem Brandt volt a kézenfekvő jelölt. Az, hogy Guillaume a kancellár közvetlen környezetébe kerülhetett, s hogy ott maradhatott a gyanú fölmerülése után is, elsősorban az alkotmányvédő szervek hibája volt. A politikai felelősséget nem

[27] *A banánhéj.* Gregor Gysi, a német Balpárt Bundestag-frakciójának vezetője volt, amikor 2002 nyarán nevetségesnek tűnő botrányba keveredett. A Lufthansa ingyenjegyet biztosított utasainak, valahányszor egy bizonyos számú kilomért repültek a járataival. Gysi elintézte, hogy számítsák be hivatalos útjait is, s így az adófizetők terhére megtakarított egy csekély összeget. Amikor ez kitudódott, azonnal lemondott a tisztségéről.

[28] Willy Brandt: *Erinnerungen.* Frankfurt/Main: Propyläen, Zürich: Ferenczy Verlag AG 1989, 323 skk. Vö. Peter Merseburger: *Willy Brandt 1913–1992. Visionär und Realist.* Stuttgart–München: DeutcheVerlags-Anstalt 2002, 736.

[29] Georg Schöllgen: *Willy Brandt. Die Biographie.* Frankfurt/Main: Propyläen 2001, 206.

[30] *Erinnerungen*, 324.

[31] Uo.

egyetlen személy viselte a történtekért, hanem mindazok együtt, akik az elhárítás, illetve a kancellária tevékenységét felügyelték: az illetékes belügyi államtitkár, a belügyminiszter, a kancelláriai hivatal vezetője, és csak legutolsósorban maga a kancellár. Az ilyen esetekben, amikor a felelősség több szereplő között oszlik meg, ritkán kell valamennyiüknek együtt távozni: csak olyankor, ha valamennyien különösen súlyos személyes vétséget követtek el. Általában elegendő szokott lenni egyetlen felelős távozása. Ez nem okvetlenül a legmagasabb rangú érintett, s kezdetben nem is mindig világos, hogy ki lesz az. Az első napokban még úgy tűnt, az egyik belügyi államtitkárt menesztik. Brandt maga határozta el, hogy a bizalmi válságot az ő lemondása fogja lezárni.

Elhatározását nagyban befolyásolta, hogy mit gondolt a helyzet alakulásának dinamikájáról. Nem a botrány kirobbanásának pillanatában döntött. Guillaume letartóztatása megrázta a kancelláriát, de Brandtnak eszébe sem jutott lemondani. Rövidesen kitudódott, hogy a Bundestagban tett nyilatkozat nem felelt meg a valóságnak, és Brandt ekkor sem mondott le. Mintegy tíz nappal a botrány kirobbanása után jutott a tudomására, hogy az elhárítás a „nőügyei" után nyomoz. Másnap megírta lemondólevelét.

Egy percig nem gondolta, hogy futó kapcsolatai veszélyeztetnék az állam biztonságát. Amellett meggyőződése volt, hogy magánügyei nem tartoznak a nyilvánosságra. Mégis számolnia kellett vele, hogy ha kancellár marad, kapcsolatai rivaldafénybe kerülnek, ő pedig magyarázkodásra és védekezésre kényszerül. „Üldözőbe vesznek, és hat vagy nyolc héten belül lemondásra kényszerítenek", mondta neki bizalmasa, Egon Bahr, „de most még te határozod meg a cselekvés törvényét."[32]

Úgy tűnik, Bahr tanácsa elhatározó jelentőségű volt. A lemondást „hivatali tapasztalataim, a demokrácia íratlan szabályairól alkotott felfogásom, valamint a személyes és politikai integritásom védelme" teszik szükségessé, mondta Brandt az SPD frakciójának.[33] A hivatali tapasztalatokra tett utalás semmitmondó. A demokrácia íratlan szabályaira való hivatkozás az államfőnek írott levél formuláját indokolja meg, nevezetesen

[32] Egon Bahr: *Zu meiner Zeit*. München: Karl Blessing Verlag 1996, 458.
[33] Uo., 324 sk.

azt, hogy Brandt elvállalta a politikai felelősséget az „ügynökaffér" gondatlan kezeléséért. A „személyes és politikai integritás" védelme ellenben új elem. Ez a fordulat minden bizonnyal arra céloz, hogy ha a kancellár felveszi a kesztyűt, a sajtó kereszttüzében vergődve tönkreteheti a reputációját, ez pedig akkor sem érné meg, ha netán sikerül átvészelni a támadásokat. Valószínűleg nem is nagyon bízott benne, hogy sikerülni fog. Miként Bahr, ő is arra gondolhatott, hogy ha jó hírneve szabad prédává lesz, akkor ő maga előbb-utóbb tehertétellé válik a pártja számára. Ha pedig így gondolta, akkor el kellett fogadnia, hogy összes választása egyetlenegyre egyszerűsödött: vagy a saját kezdeményezésére távozik most azonnal, vagy nem sokkal később mások kényszerítik lemondásra.

Soha nem tudjuk meg, hogy jól érzékelte-e a helyzetét. Talán túlélhette volna a botrányt. De más, hosszabb távú veszélyek is fenyegették. Az ő kancellársága idején, az ő vezetésével szakított az NSZK a náci múlt terhes örökségével s vált valódi liberális demokráciává. Ez történelmi tett volt, a legnagyobbak közé emelte Brandtot. Pályafutása csúcspontján lépett hátrébb. Nem biztos, hogy a küldetésének végrehajtása utáni politikai mindennapokban ugyanaz a kiemelkedő vezető maradt volna, aki addig volt. Közeli ismerői szerint politikai képességei nem a napi kormányzási rutinra voltak kalibrálva. Könnyen lehet, hogy felőrlődött, elhasználódott volna.

Ha így van, akkor a Guillaume-ügy ajándék volt a számára. Jól időzítette a lemondását, rövid és hosszú távon egyaránt. Nála felszínesebb jellemű politikusok addig kapaszkodnak a hivatalukba, míg megszégyenülve kénytelenek távozni. Brandtjó ütemben lépett, és ezt nem kis részben erős erkölcsi érzékének köszönhette.

Nem kellett feladnia képviselői mandátumát. 1987-ig az SPD első embere maradt. 1992-ben bekövetkezett haláláig ő volt a Szocialista Internacionálé elnöke. Megőrizte magát annak, aki mindig is volt: nagyszabású politikai eszmék képviselőjének, aki meg tudta ragadni az eszme áttörése számára kedvező pillanatot, a pillanat elmúltával pedig volt ereje háttérbe vonulni.

Hetedik fejezet

Neoklasszikus elmélet: közvetett motiváció

7.1 Közös deliberáció és stratégiai interakció

A közvetett motiváció szűken értelmezett tézise figyelmen kívül hagyja, hogy az ösztönzőket alkalmazó személynek és az ösztönzés célszemélyének közös céljaik is lehetnek. Feltételezi az ösztönzőkhöz nyúló intézményépítőről, hogy céljai közt szerepel az igazságosság védelme és a közjó előmozdítása – ám ezt csak róla feltételezi, a célszemélyről nem. Ebben az értelmezésben a közvetett motiváció a stratégiai cselekvés tiszta esetének mutatkozik.

Térjünk vissza egy pillanatra a második fejezet nyitó bekezdéseihez, ahol a stratégiai cselekvést jellemeztük! A választási helyzet és a választott lépések stratégiai jellegűek, ha a szereplők a lehetséges kimeneteleket a saját – a többiekétől eltérő – érdekeik szemszögéből értékelik. Ilyen körülmények közt esetleges tényektől függ, hogy a különböző személyek preferenciái találkoznak vagy összeütköznek. Például *A* és *B* külön-külön cselekedve sem *c*-t, sem *d*-t nem képes létrehozni, de ha együttműködnek, akkor vagy az egyiket, vagy a másikat létrehozhatják. E célokat rangsorolhatják egyformán, de éppígy rangsorolhatják különbözőképpen is. Előfordulhat, hogy mindketten *c*-nek, vagy mindketten *d*-nek adnak elsőbbséget; ám ugyanígy lehetséges az is, hogy egyikük *c*, míg a másik *d* létrehozását preferálja. Az utóbbi esetben nem jöhet létre köztük kooperáció. Ahhoz, hogy kooperálhassanak, az egyikük preferenciarendezésének meg kell változnia. Tegyük fel, hogy *A* *c*-t preferálja, és azt szeretné, hogy *B*, aki *d*-t részesíti előnyben, váltson át *c* preferálására. A közvetett motiváció elve szerint a váltásnak szükséges feltétele, hogy *B* szempontjából módosuljon a *c* és *d* előállításával járó költségek és hasznok mérlege.

A stratégiai befolyásolás struktúrája ugyanaz, akár azért kívánja *A* megváltoztatni *B* preferenciarendezését, hogy a saját személyes érdekét, akár azért, hogy a közérdeket mozdítsa elő. A közvetett motiváció politikai tézise az utóbbi esetre vonatkozik. Szűken értelmezett verziójában

arra bíztatja *A*-t, hogy minden körülmények közt úgy járjon el, mintha *B* kizárólag a személyes érdekével törődnék.

A kiterjesztett tézis nem veti el, de átalakítja a stratégiai befolyásolás javaslatát. Felteszi, hogy a tipikus cselekvő – akit most *B* reprezentál – nemcsak az önérdekére hallgat; fontosságot tulajdonít a közérdeknek is. Felteszi továbbá, hogy *B* gyakran annyira költségesnek találja a közcélok által megkívánt magatartást saját személyes érdeke szemszögéből, hogy jóllehet motivált a közcélokért való cselekvésre, közösségi motivációja alulmarad a cselekvési indítékok versenyében. Ahhoz, hogy felülkerekedjék, a közösségi alternatíva megvalósulásával járó személyes veszteségeknek csökkenniük, vagy a hasznoknak növekedniük kell.

A szűken értelmezett tézis megközelítésében a közvetett motiváció gyakorlatai tisztán stratégiai műveletek. A kiterjesztett tézis azonban, mint erre az ötödik fejezetben (közelebbről: az 5.2. szakaszban) már rámutattam, tért nyit a közös deliberáció előtt. Feltételezi ugyanis, hogy nemcsak az ösztönzőket alkalmazó személy, hanem az ösztönzés célszemélye is érzékeny a releváns erkölcsi megfontolásokra. Ám az erkölcsi megfontolások vita tárgyai, a vita értelme pedig: kísérlet közös álláspont kialakítására érvelés, meggyőzés útján.

De hogyan gondolkodjunk e két – stratégiai, illetve deliberatív – gyakorlattípus viszonyáról? A második fejezetben szemügyre vettem a deliberatív demokrácia alapeszméjének egy változatát, melyet Habermas fejtett ki, s melynek a lényege abban a megállapításban foglalható össze, hogy a deliberatív politikát élesen el kell különíteni a stratégiai politikától (lásd a 2.2. szakaszt). Megmutattam, hogy az elkülönítés programja inkoherens. Motiváltsága azonban érthető: a közös deliberáció és a stratégiai interakció feszült viszonyban állnak egymással. Integrálásuk programja nem *nyilvánvalóan* ígéretes.

Első lépésben az eddigieknél egy kicsivel többet mondanék a közös deliberáció és a stratégiai interakció közti feszültségekről (7.2. szakasz). Majd e feszültségek legérzékenyebb vetületére, a politika és az igazság közötti viszony ellentmondásosságára vetek egy pillantást, hogy aztán arról beszéljek: hogyan javítják az igazság esélyeit a jól megalkotott politikai intézmények, jelesül a demokrácia intézményei (7.3. szakasz). Ez a kérdés a közvetett motiváció lehetőségeit firtatja, ami egyik arcával stratégiai cse-

lekvés. De most már, a kiterjesztett tézis ismeretében, azt is látjuk, hogy a közvetett motivációnak van egy deliberatív arca is. Következő kérdésünk az lesz, hogy milyen szerepet játszik a közös deliberáció a közvetett motiváció gyakorlatában (7.4. szakasz). Azt fogom vizsgálni itt, hogy milyen módokon járul hozzá a politika erkölcsi normáiról és ezek számon kérhető voltáról zajló, nyilvános vita az „erkölcsi minimum" védelméhez, valamint szintjének emeléséhez. Végül az eddig szerzett belátásokat a populizmus jelenségének értelmezésére és magyarázatára alkalmazom (7.5. szakasz). A hetedik fejezet, akárcsak az előző, a valós politikai életből vett illusztrációkkal zárul (7.6. szakasz).

7.2 A közös deliberáció és a stratégiai interakció közti feszültségekről

Kétségtelen, a stratégiai szempontok veszélyesek lehetnek a normatív elvekről és a nekik megfelelő, helyes cselekvésről folytatott deliberációra nézve. A közös deliberáció vezérlő értékei az igazság és az egyenes beszéd. Itt elvárás, hogy a résztvevők őszintén nyilatkozzanak meg; *S* akkor és csakis akkor állítsa, hogy *p*, ha hisz az állítás igazságában. A stratégiai kommunikáció ezzel szemben – mondjuk így – rugalmasabb viszonyban áll az igazmondással. Az alkufolyamatok résztvevőinek például okáért érdekükben állhat fontos tények eltitkolása. Tegyük fel például, hogy *A* számára létkérdés a megállapodás *B*-vel. Ha *B* tudja ezt, megkeményítheti a feltételeit; engedékenyebb lehet, ha azt hiszi, hogy *A* nem is igazán érdekelt a megegyezésben. Ugyanígy érdekükben állhat eltitkolni a külvilág tényeire vonatkozó tudásukat is, ha ez számukra kedvezőtlenül befolyásolná a partner preferenciáit.

A azt szeretné, ha *B* megcselekedné *c*-t. Továbbá, alapos okkal hiszi: ha azt mondja *B*-nek, hogy *p*, akkor *B* nem cselekszi meg *c*-t. Tegyük fel végül, hogy *A* úgy véli: *p* igaz. Akkor *A*-nak stratégiai érdeke fűződik ahhoz, hogy ne fogalmazza meg a *p* kijelentést, és ez az érdek felülírhatja az egyenes beszédre való hajlandóságát.

Talán úgy vélnénk, hogy *p* (igaz voltának) elhallgatásához *A*-nak abban és csakis abban az esetben fűződhet stratégiai érdeke, ha viselkedését a saját személyes java irányítja. Ez azonban tévedés. Az elhallgatásra

a stratégiai játszma logikája ösztönöz, nem a tétek természete. A stratégiai helyzet akkor is eltorzíthatja a kommunikációt, ha az a kérdés, hogy versengő közcélok közül melyik valósuljon meg.[1]

Eddig úgy fogalmaztam, mintha a beszélő – valahányszor a stratégiai kommunikáció konfliktusba kerül az igazságosság vagy a közjó kívánalmaival – mindig a hallgatóság tudatos megtévesztésére törekedne. Ez azonban nem okvetlenül van így, ami tovább bonyolítja a kommunikáció stratégiai és deliberatív vetületei közti viszonyt.

Mint arról a hatodik fejezetben már szó volt, az emberek spontán – öntudatlan – kognitív elfogultságokra hajlamosak (lásd a 6.2. szakaszt). Emlékeztetőül: saját életformákról, kulturális környezetünkről, társadalmi helyzetünkről és az ezekben gyökerező érdekekről jóval többet tudunk, mint a társadalmi térben tőlünk távol elhelyezkedő emberek életmódjáról, kultúrájáról, helyzetéről és érdekeiről. Minél távolabb áll valaki tőlünk életvitelét, kultúráját, helyzetét és érdekeit tekintve, annál kevesebb ismeretünk van róla. A rivális érdekek értelmezése és értékelése során ugyanakkor nem hagyatkozhatunk másra, mint amit tudunk, ezért a tőlünk távoli emberek érdekeit óhatatlanul a saját érdekeink és a hozzánk közelebb álló emberek érdekei analógiájára képzeljük el, és így tovább.

Az öntudatlan elfogultság kevésbé kifinomult módokon is utat törhet magának. Az emberek általában nem szívesen látják önmagukat úgy, mint aki másokat félrevezet. Ha spontán kognitív torzítások nem segítik hozzá őket, hogy a helyzetet a maguk javára torzítva szemléljék, akkor ön-

[1] Legyen *A* egy oktatásügyi javaslatcsomag (*c*) beterjesztője, *B* a választóközönség meghatározó, többségi része, *p* pedig egy összetett indoklás konklúziója, mely szerint *c* javítaná egy hátrányos helyzetű kisebbség tagjainak piaci versenyhelyzetét. Tegyük fel, *A* tudja, hogy a hátrányos helyzetű kisebbség társadalmi előítéletek és ellenérzések céltáblája, s a vele szembeni ellenszenv csak növekszik, ha kiderül, hogy esélye van piaci versenyhelyzetének javítására. Ez alapot ad a következtetésre, hogy a többségi közvélemény kapásból elutasítja *c*-t, ha *p* a tudomására jut. A deliberatív kommunikáció összefüggésében *A*-tól az és csakis az várható el, hogy mondja ki *p*-t, és a legjobb tudása szerint érveljen mellette. A kommunikáció stratégiai vetületében azonban az elvárás bonyolultabb. Ha *c* bevezetésének célját tartja szem előtt, *A*-nak hallgatnia kell *p*-ről, márpedig *c* bevezetése (ezt éppen *p* és a mögötte rejlő érvek együttese igazolja) a közjó és a társadalmi igazságosság által megkívánt, erkölcsileg helyes lépés.

magukat is becsapva állíthatják be az elfogult valóságképet pártatlannak, részrehajlástól mentesnek. Ebben a könyvben már többször esett róla szó, hogy a vitás ügyekben gyakran egyik álláspont mellett sem szól perdöntő bizonyíték: a nézetkülönbségek hosszú ideig fennmaradhatnak akkor is, ha mindenki jóhiszemű komolysággal fontolóra veszi az álláspontjával szemben felmerült ellenérveket. Ilyen körülmények közt könnyen megtörténhet, hogy valaki úgy helyezkedik az érdekeinek jobban megfelelő álláspontra, hogy nem is néz szembe választásának valódi indítékaival.

Röviden, ítéleteinket anélkül hajlíthatjuk hozzá azokhoz az érdekekhez, melyekkel azonosulunk, hogy tudatában lennénk a torzításnak. Nem azt állítom, hogy a torzítás mindig öntudatlan, azt sem állítom, hogy az öntudatlan torzítás minden mérlegelés szükségszerű velejárója, csupán azt, hogy lehetséges. Ha azonban lehetséges, akkor előfordulhat, hogy emberek úgy bocsátkoznak deliberatív kommunikációba egymással, hogy valamennyien a saját ügyük javára elfogult szemlélettel közelítenek a vitatott kérdéshez, noha ezt senki nem tudja önmagáról. Ugyanakkor jóval könnyebb felfedezniük a torzítást az ellenérdekű fél szemléletében. Ezért aztán valamennyien úgy vélhetik, hogy ők maguk jóhiszemű résztvevői a közös deliberációnak, míg a vitapartner rosszhiszeműen okoskodik.

Ha ezek a jelenségek kellően általánosak, akkor a kommunikáció stratégiai vetülete ellenséges viszonyban van deliberatív vetületével. S valóban, egy széles körben elfogadott vélekedés szerint a *politikai* deliberációról mindenképpen elmondható, hogy stratégiai összefüggései mindenre kiterjedően eltorzítják a menetét. Kiemelkedő politikai gondolkodók állítják, hogy politika és igazság kölcsönösen kizárják egymást.[2]

[2] Lásd például Hannah Arendt: „Igazság és politika." Arendt: *Múlt és jövő között.* Budapest: Osiris-Readers International 1995. (Fordította Módos Magdolna.) Arendt itt azt írja, hogy a hatalom mindig támadást intéz az igazság ellen, ha az érdeke úgy kívánja. Különbséget tesz észigazságok és tényigazságok között – bár a szokástól eltérően nemcsak a matematikai, logikai és metafizikai igazságokat sorolja az előbbiek körébe, hanem mindennemű elméleti igazságot, tényigazságokon pedig azokat az igaz tényállításokat érti, melyek magukra a politikai küzdelmekre, ezek feltételeire és következményeire vonatkoznak. Azt állítja, hogy a hatalom mindkét fajta igazsággal konfliktusba keveredhet, ám „amikor [...] az észigazság ellen intéz támadást, úgyszólván túllép fennhatósága körén", míg „amikor meghamisítja vagy elhazudja a tényeket, saját területén vív harcot". Uo., 237. Ezért, míg az elméleti igazságok megvédhetők a politikai hatalom túlkapásaival szemben, a kellemetlen tényigazságokat a hatalom tetszése szerint letagadja, meghamisítja, vagy, ha kénytelen megtűrni, akkor „véleményekké" fokozza le őket. Uo., 239 skk.

De ha így van, nem kell-e akkor azt mondanunk, hogy a közvetett motiváció kiterjesztett tézise működésképtelen? Hisz nem szabadít fel a viselkedés stratégiai logikája alól, márpedig ez a közös deliberáció normáinak rendszeres megsértésére ösztönöz.

Való igaz, a közös deliberáció tiszta ideálját a közvetett motiváció eljárásai nem érhetik el. Ebből azonban nem következik, hogy ne is közelíthetnének hozzá.

A következő szakaszokban ezt a megállapítást fogom tartalommal kitölteni.

7.3 Igazság és demokrácia

Az előző szakaszban azt írtam: a stratégiai választási helyzetek arra ösztönözhetik a feleket, hogy próbálják elleplezni vagy meghamisítani az igazságot. Hozzátehetjük: a politikusokról azt tartja a közvélemény, hogy nemcsak motiváltak a választók megtévesztésére, hanem ez módjukban is áll. Rendre eltorzítják a tényeket és összefüggéseket, melyek anyagul szolgálnak a nyilvános politikai deliberációhoz.

Ezekhez az állításokhoz egy megszorítás kívánkozik. Amikor eltérő célokat követő emberek stratégiai interakcióba keverednek, a helyzet valóban az igazság eltitkolására vagy meghamisítására ösztönözheti őket, *feltéve*, hogy a befogadónak nem áll módjában ellenőrizni a beszélő szavahihetőségét és büntetni a félrevezető közléseket. Ha azonban a befogadó viszonylag könnyen nyomára jut a hazugságnak vagy elhallgatásnak, s ha ezt különösebb nehézség nélkül meg is tudja büntetni, akkor a beszélő nem húz hasznot a félrevezetésből.[3]

[3] Lásd David Austen-Smith: „Strategic Models of Talk in Political Decision-Making." *International Review of Political Science* 16 (1992) 45–58; Arthur Lupia és Matthew D. McCubbins: *The Democratic Dilemma.* Cambridge: Cambridge University Press 1998; Gerry Mackie: „All Men Are Liars – Is Democracy Meaningless?" Jon Elster, szerk.: *Deliberative Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press 1998.

A demokráciát mindenekelőtt eljárásainak belső tulajdonságaiért becsüljük. Azt a politikai berendezkedést értékeljük benne, melynek hivatalosan vallott elvei és szabályai tiszteletben tartják a törvényeknek alávetett valamennyi egyén mindenki mással egyenlő méltóságát. A demokrácia azonban instrumentális értéket is hordoz, és ezek közé tartozik az a minden más rendszernél erőteljesebb képessége, hogy a polgárokat a rájuk tartozó ügyekben hozzásegítse a megfelelő tájékozódáshoz, feltárja az eltitkolt tényeket, leleplezze a hazugságot és megtévesztést.

Milyen vonásainak köszönheti a demokrácia – pontosabban, a modern demokrácia – ezt a képességét? Kezdjük azon, hogy a modern demokrácia a törvényhozást egy képviselőtestületre bízza, melyet egymással küzdő kormányoldalra és ellenzéki oldalra oszt. E két tulajdonság egyike sem következik közvetlenül a politikai egyenlőség elvéből, mely a demokráciát önmagában értékessé teszi.

A politikai egyenlőség megkívánja, hogy azokban az ügyekben, melyeket az állampolgárok közvetlenül döntenek el – így mindenekelőtt a képviselők megválasztása során – minden felnőtt állampolgár szavazati joggal, méghozzá egyenlő szavazattal rendelkezzék. Nem kívánja meg azonban sem azt, hogy az állampolgárok egy viszonylag nagy létszámú testületet hatalmazzanak fel a törvények megalkotására, sem pedig azt, hogy ez a testület két ellenérdekű oldalra osztva működjön. Az állampolgárok közti egyenlőséget nem sértené, ha az egymással versengő jelöltek közül egyetlen egyet választanának ki a törvényhozás feladatára.[4] Az sem volna összeegyeztethetetlen a politikai egyenlőséggel, ha a törvényhozás joga ugyan nem egyetlen személyre, hanem egy nagyobb testületre szállna, ám ez a testület nem válnék szét egymással állandó konfrontációban lévő kormányoldalra és ellenzéki oldalra.[5]

[4] Lásd Carl Schmitt: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.* Berlin: Duncker & Humblot 1923.

[5] Lásd Arend Lijphart: *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration.* New Haven: Yale University Press 1977.Vallási vagy etnikai alapon mélyen megosztott társadalmak stabil kormányzása szükségessé teheti, hogy a választási verseny résztvevői előre megállapodjanak: a tárcákat a választás eredményétől függően osztják el egymás között, de mindenképpen együtt fognak kormányozni. Ezt nevezi Lijphart „konszocionális demokráciának".

A modern demokráciák azonban nem cézárisztikus rendszerek, és többségükben a törvényhozási kisebbség nem a kormánytöbbség alárendelt partnere. A két oldal rendes körülmények között nem együttes kormányzásra rendezkedik be. A többség kormányt alakít, a kisebbség ellenzékbe vonul. Az ellenzék dolga nem az, hogy többlettámogatást nyújtson a kormánynak, hanem az, hogy bírálja a tevékenységét, rámutasson törvényeinek és közpolitikai terveinek nem kívánatos vonásaira, tárja föl a mögöttük meghúzódó érdekeket, leplezze le a kormányzati hazugságokat, ostorozza a hivatali összeférhetetlenségeket, szembesítse a kormányt a kudarcaival, és kínáljon alternatívát politikájával szemben. Ez az a kollektív jó, aminek előmozdításával egyszersmind saját győzelmi esélyeit javíthatja.[6]

A törvényhozás jogának egy nagy létszámú – választott – testületre ruházása s e testület kettéosztása egymással folyamatos harcban álló két oldalra a modern demokrácia első sajátossága, mely a jó minőségű nyilvános deliberációt lehetővé teszi. A kormányoldal és az ellenzéki oldal közti harc azonban egymagában még nem biztosíték az igazság hatalmi célú meghamisítása ellen. Machiavelli és Hobbes arra tanítanak, hogy a hatalmi harc résztvevői a saját nézőpontjukból racionálisnak találhatják azt, ami a közösség nézőpontjából tökéletesen irracionális. Tanításuk a hatalmi harc és az igazság közti összefüggésre is kiterjeszthető.

Az imént azt állítottam, hogy demokráciában az ellenzéknek – intézményi helyzetéből adódóan – érdeke fűződik az igazság feltárásához. Ez azonban csak bizonyos feltételek együttes teljesülése esetén mondható el. Emlékeztetnék a második fejezet (közelebbről: a 2.4. szakasz) megállapításaira a „politika körülményeiről". Ott arról volt szó, hogy minden politika kiküszöbölhetetlen velejárója, hogy 1. résztvevőinek nincs biztos tudásuk a többiek szándékairól és terveiről, miként számos objektív tényről és összefüggésről sem, melyek relevánsak a politikai döntések szempontjából, és 2. szerteágazó, tartós és gyakran mély – erkölcsi és világnézeti jelentőségű – nézetkülönbségek osztják meg őket, melyek a felek legjobb érveinek kölcsönösen jóhiszemű figyelembe vétele esetén sem oszlanak

[6] Lásd Kis János: „Gondolatok a demokráciáról." Kis János: Az összetorlódott idő. Pozsony: Kalligram 2013.

el. Ha ezek a körülmények a demokratikus politikából sem küszöbölhetők ki, akkor a hatalmi küzdelmek nem minden esetben teszik érdekeltté az ellenzéket az igazság feltárásában.

A demokrácia képviseleti formája, mint arról az előző fejezetben hosszabban beszéltem, a közvetlen demokráciával szembeni episztémikus fölényének köszönheti értékességét (lásd a 6.2. szakaszt). Ezen az episztémikus előnyön alapul a szabad mandátum erkölcsi elve a vele járó kötelezettség, hogy a képviselő legjobb tudása szerint járjon el a rá bízott közös ügyekben; ha az, ami meggyőződésük szerint helyes, összeütközik azzal, amit a választóik helyesnek vélnek, a meggyőződését kell követnie, nem a választói vélekedéseket.

A képviselőre nehezedő kötelezettség megbízotti státusában gyökerezik. Ám ugyanez a megbízotti státus azt a következményt is maga után vonja, hogy a képviselő elszámolással tartozik az állampolgárok közösségének, és sorsa a választók szavazataiban kifejeződő ítéletétől függ. Az elszámoltathatóságnak is vannak episztémikus előnyei. Rászorítja a képviselőt, hogy odafigyeljen a választók hangjára, ez a hang pedig elhanyagolt társadalmi csoportok gondjaival, fel nem ismert érdekekkel és szempontokkal, a látóhatárán kívül eső helyzetekkel és problémákkal ismertetheti meg. Az elszámoltathatóság végső igazolása mindazonáltal nem episztémikus előnyein, hanem a politikai egyenlőség erkölcsi kívánalmán alapul: ez teszi a képviseleti rendszert összeegyeztethetővé a képviselők és a képviseltek egyenlő erkölcsi státusával. Amiből egyenesen következik, hogy helyesnek kell tartanunk, hogy az előbbiek sorsa minden körülmények közt a választók akaratától függ; még abban az esetben is, amikor megfontolt ítéletük a választói megnyilvánulások gondos mérlegelése után is szemben áll a többség véleményével.

Minél inkább meg vannak győződve álláspontjuk helyességéről, annál inkább igazolható a törekvésük, hogy megszerezzék és megtartsák a kormányhatalmat, ami viszont végső soron a választókon múlik. Ha egy-egy adott ügyben mást tartanak helyesnek, mint potenciális szavazóik, akkor a saját megfontolt ítéleteik és a választói vélekedések közti konfliktus a saját rövid és hosszabb távon helyesnek tartott döntéseik közti konfliktusba fordulhat át.

Ez nehéz dilemma elé állítja őket. Vagy azt teszik és mondják, ami az adott ügyben – meggyőződésük szerint – helyes, és akkor eljátszhatják

az esélyt, hogy későbbi ügyek sorozatában érvényt szerezzenek a – meggyőződésük szerint – helyes álláspontnak. Vagy optimalizálják a sok-sok politikai ügyben elérhető eredményt, és akkor az adott ügyben – és valószínűleg más ügyekben is – eltérnek attól, amit helyesnek és igaznak tartanak. Bár a törvényhozás kormányoldalra és ellenzéki oldalra tagolódása egyfelől hathatós eszköze az igazság kiderítésének, a két oldal hatalmi versengése másfelől az igazság kiderítése és a neki megfelelő gyakorlati döntések meghozatala ellen hat.

Érdemes felfigyelni rá, hogy ez a belső feszültség a politika ideális elméletének feltételezései között is elválaszthatatlanul együtt jár a demokrácia gyakorlatával. Hisz semmi többet nem feltételez, mint a hatalmi versengés tényét, a versenytársaik szándékaira és terveire vonatkozó információk bizonytalanságát, valamint azt a körülményt, hogy a politikai élet szereplőit szerteágazó, tartós és gyakran mély nézetkülönbségek osztják meg.

Vegyük szemügyre a következő példát.

> *A két politikus.* Dean és DeLuca egy kétpártrendszerű demokratikus köztársaság versengő pártjainak vezetői. Dean a hivatalban lévő miniszterelnök, DeLuca az ellenzék vezére. Tegyük fel, egy váratlanul kirobbant pénzügyi válság a gazdaság szétzilálásával fenyeget. Másfél évvel a választás előtt tanácsadói közlik Deannel: vagy azonnal a törvényhozás elé visz egy kemény megszorításokat tartalmazó csomagtervet, vagy az ország nem sokkal a választás után mély gazdasági válságba süllyed. Ugyanakkor DeLucával is megértetik a környezetében lévő szakértők, hogy a helyzet komolyságára való tekintettel az volna a helyes, ha nem tiltakoznék a szorító intézkedések ellen.

DeLuca pártja azonban már a második ciklust tölti ellenzékben. Most megcsillan előtte a kormányhatalom megszerzésének lehetősége. Ha jóhiszemű vélekedése szerint a kormányváltás nemcsak neki és pártbéli társainak volna előnyös, hanem az ország javát is szolgálná, akkor az, amit az adott ügy kapcsán érdemben gondol a közjó szolgálatáról, összeütközik azzal, amit a hatalmi harcok kapcsán gondol róla, és ez az összeütközés eltávolíthatja attól, amit az adott ügy kapcsán helyesnek tekint.

Az ellenzéki pozíciónak van egy taktikai előnye. Nem DeLucának kell megtennie az első lépést. Elég, ha reagál arra, amit Dean lép. A követke-

zőképpen fog okoskodni. Dean vagy előáll a megszorító csomaggal, vagy nem. Ha visszariad a kockázatos döntéstől, akkor azt tehetem, ami helyes: ostorozhatom a felelőtlenségéért. De ha lesz bátorsága előállni vele, akkor ezért kell megtámadnom. Ha megtámogatom a kormány intézkedéseit, ezzel Dean malmára hajtom a vizet. Ha nekirontok a kormánynak, borítékolható a választási győzelmem.

Dean meghozza az indokolt, de számára végzetes döntést. DeLuca – jobb meggyőződése ellenére – frontális támadást indít a szorító csomag ellen.

De talán mégsem ez a helyzet logikája. A választási verseny hatalmi harc, de békés és rendezett. S ami a legfontosabb: nincsenek abszolút nyertesei és abszolút vesztesei. A győztes nem örök időkre nyeri el a kormányrudat: a nem túl távoli jövőben újra meg kell küzdenie érte. Ami magában foglalja, hogy a vesztes sem örökre mond búcsút a hatalomnak: a nem túl távoli jövőben újra szerencsét próbálhat. A győztes a következő választásokig sem ragad magához minden hatalmat: bár övé a kormányhatalom és övé a döntő szó a törvényhozásban, az ellenzéket is megilletik bizonyos jogkörök, és a kormányoldal számára ésszerű tiszteletben tartania ezeket, hiszen volt már és a jövőben újra lesz ellenzékben.

Helyénvaló lesz ezért a fenti történetet választási játszmák nyitott sorába illeszteni. Ebben a perspektívában a résztvevők prioritásai módosulnak.

> *A két politikus – 2.* Ha Dean vagy DeLuca hamis ígéretekkel megy neki a választásnak, akkor a másiknak az lesz az érdeke, hogy ő is hamis ígérgetéshez folyamodjék. S ha valamelyikük emeli a tétet, a másiknak is a tét emelése lesz az érdeke. Feltételezhető ezért, hogy az ígérgetési spirál beindulása esetén a két oldal többé-kevésbé azonos nagyságrendű hamis ígérettel próbálja magához csábítani a többséget. Ám ebben az esetben győzelmük valószínűsége (az egyéb tényezőket adottnak véve) pontosan akkora lesz, mint ha mindketten tartózkodnának a hamis ígérgetéstől. Hosszabb távon ezért egyikük sem húz hasznot a hamis ígéretek felpörgetéséből. A győztesnek, bármelyikük legyen is az, aközött kell majd választania, hogy beváltja ígéreteit, ám ezzel csak súlyosbítja a közelgő válságot és tönkreteszi a reputációját, vagy pontosan az ellenkezőjét teszi annak, amit a kampányban megígért, azonnali bizalmi válságba rohanva.

Mivel a szokásos választási vereség viszonylag korlátozott veszteségekkel jár, s mivel a választást a belátható jövőben újabb fogja követni, ezért nem kizárt, hogy a két vetélytárs valamelyike egyoldalúan szakítson a hamis ígéretek stratégiájával, a másik pedig ésszerűnek találja követni a példát. Ha ez többször megismétlődik, a felek tapasztalják, hogy az igazmondás nem veszélyes választási esélyeikre nézve; hallgatólagos megállapodás jöhet létre köztük az egyenes beszéd normájának együttes követésére, hisz mindketten azt találják, hogy mindkettőjük szempontjából jobb, ha kitartanak az egyenes beszéd gyakorlata mellett, s hogy számíthatnak a másik gyakorlatkövető viselkedésére.

A harmadik fejezetben, a két fejedelem hatalmi vetélkedése kapcsán, egyszer már előkerült ez a lehetőség.[7] Ott arra jutottunk, hogy ha Balducci és d'Agostino egyetlen célt követnének, a hatalom maximalizálását, hadvezéri reputációjukkal pedig nem kellene törődniük, akkor idővel létrejönne köztük az örök béke konvenciója. Mivel azonban hatalmi stratégiájukat nem függetleníthetik a hírnevük őrzésétől, ezért nem valószínű, hogy eljussanak az örök béke állapotáig. Most egy ehhez hasonló összefüggést fedeztünk fel a hatalommaximalizálás és az igazmondás között. Egy lényeges különbséggel. Az igazmondás a demokratikus politika mindennapjaiban – ahol a hatalmat nem fegyverrel, hanem választói szavazatok elnyerése útján szerzik meg – nem ütközik össze a reputáció védelmével. Minél szavahihetőbbnek látják a választók a bizalmukra pályázó politikust, annál megbízhatóbbnak fogják tartani őt. Úgy tűnhet föl tehát, hogy Deannek és DeLucának rövid időn belül egyetértésre kell jutniuk abban, hogy mindketten jobban járnak, ha mindig igazat mondanak. Ez azonban sajnos nincsen így.

Mostanáig úgy okoskodtunk, mintha Dean és DeLuca ugyanazt a lépést tartanák helyesnek, csak a hatalmi verseny tényei állítanák szembe őket egymással. Nem feltételezhetjük azonban, hogy ez minden esetben így van. E könyv alapvető feltételezései közé tartozik, hogy a politika gyakorlatától elválaszthatatlanok a jóhiszemű és ugyanakkor tartós nézetkülönbségek. Ez a körülmény az itt leírt esetben is fennállhat. Könnyen elképzelhető a következő felállás.

[7] Lásd a 33. sz. jegyzetet és a fölötte lévő szöveget a harmadik fejezetben.

Dean keynesiánus makroökonómiai nézeteket vall; véleménye szerint a gazdasági növekedést és a foglalkoztatást keresletélénkítő kormányzati programok révén lehet elfogadható szinten tartani, ahhoz pedig magas és progresszíven emelkedő adók kellenek. Azért is rokonszenvezik a keynesiánus programmal, mert ez a jövedelmeket a rosszabb helyzetű háztartások javára osztja át. Szakértői nehezen értetik meg vele, hogy pillanatnyilag nincs más megoldás, mint a szorító intézkedések. Előbb stabilizálni kell a gazdaságot, csak utána hozható működésbe az állami pénzpumpa.

DeLuca ugyanakkor az adócsökkentés híve és megszüntetné az adótábla progresszivitását, mert ő a poszt-keynesiánus ortodoxiában hisz; meggyőződése, hogy a növekedés és a foglalkoztatás tartós fellendülése csak a magánberuházás magas szintjétől remélhető, azt pedig a magas és progresszív adók csak visszafogják. Noha tisztában van vele, hogy programja a gazdasági egyenlőtlenség növekedésével jár, szentül hiszi, hogy a hátrányosabb helyzetű csoportokat relatív helyzetük romlásáért bőségesen kárpótolja életkörülményeik abszolút javulása, aminek szükséges feltétele a beruházni képes gazdagok gazdagodása.

Dean meg van győződve róla, hogy a stabilizációt a kormányzati költekezés expanziójának kell követnie, ellenkező esetben a gazdaság bennragad a megszorítások okozta recesszióban. DeLuca meg van győződve róla, hogy az államadósság terhére folytatott költekezés a piaci vállalkozásoktól szívja el a hitelt, korlátozza a növekedést és kezelhetetlen adósságspirálba rántja a költségvetést. Mindketten őszintén hisznek programjuk kedvező jövedelmi hatásaiban is. Egyik álláspont mellett sem szólnak a vitát kényszerítő erővel eldöntő érvek, ezért mindkét fél jóhiszeműen gondolhatja, hogy az ő receptje a megoldás, riválisa pedig veszélyes a gazdaságra nézve.

Képzeljük el, hogy a választásra a pénzügyi helyzet sikeres stabilizálása után kerül sor. Akkor a következő történethez jutunk:

> *A két politikus – 3.* A keynesiánus terápiának van egy nagy politikai előnye: könnyen elnyeri a választóközönség kellően nagy részének támogatását. Dean tehát nyíltan beszélhet: ha azt mondja, amit gondol, jó esélye lesz a győzelemre. Amiben viszont DeLuca hisz, azt nem könynyű elfogadtatni a választókkal; különösképpen nem most, a megszorítások sokkja után. Szerinte Dean programja felelőtlen és veszélyes: visszataszítaná a válságba az országot, és nagyobb veszteségeket zúdítana a lakosság széles csoportjaira, mint amit a józan, kiegyensúlyozott költségvetés hozna magával. Ám ahhoz, hogy győzzön, le kell térnie az egyenes útról.

DeLuca a következő dilemma előtt áll. Ha nyíltan kimondja, mivel jár az általa javasolt terápia, őszinte lesz a választókkal, de a választást szinte biztosan elveszíti, s ezzel alkalmat ad riválisának arra, hogy bajba sodorja ugyanazokat az embereket, akiknek a szavazatait sikerült elhódítania. Ha félrevezeti a választóközönséget programjának valódi tartalmát illetően, esélyt szerez arra, hogy megmentse az országot a veszélytől, melybe – mint hiszi – riválisa sodorná, ám azon az áron, hogy megfosztja a választókat a tájékozott választás lehetőségétől.

Az ellenfél programjának tulajdonított veszély lehet olyan komoly, hogy a közérdek felülírja az egyenes beszéd kötelezettségét. Nincs tehát okunk feltételezni, hogy a törvényhozó hatalom szétválása kormányoldalra és ellenzéki oldalra, valamint a két oldal szakadatlan vitája eleve biztosítaná, hogy az egyenes beszéd váljék az uralkodó gyakorlattá.

Ebből mindenekelőtt az következik, hogy az igazság megbízható védelme további intézményeket kíván meg; olyanokat, melyeknek vezetőtisztségeit nem a választási verseny részeként töltik be. Ha a politika és az igazság közti feszültségek végső forrása valóban a közös deliberáció és a stratégiai interakció összefonódásában keresendő – abban tehát, hogy a helyes politikai döntésről zajló viták egy soha nem szünetelő hatalmi harc keretei közt zajlanak –, akkor a keresett intézményektől azt kell várnunk, hogy szereplőik ne versengjenek a választás útján elnyerhető tisztségekért. A modern demokrácia két típusú intézményt ismer, mely – más és más módon – eleget tesz ennek a kívánalomnak.

Egyfelől közhatalmi intézményeket, melyeknek vezető tisztségviselői el vannak szigetelve a választási küzdelmektől. Általában így épül be a demokratikus politikai rendszerbe a bírói hatalom, melynek elsődleges funkciói közé tartozik az alapvető jogokat sértő kormányzati és törvényhozási rendelkezések felülvizsgálata. A bírói felülvizsgálat nem közvetlen részese a politikai küzdelmeknek, azonban masszív hatást gyakorol a politikai folyamatokra. Részint közvetlenül: a bírói hatalom hozza meg

a végső döntéseket a többi hatalmi ágnak a közvéleményt mélyen – az alapelvek szintjén – megosztó rendelkezéseiről, és e döntések jól megalkotott demokráciában kevésbé vannak kitéve a hatalmi harc torzító hatásainak, mint a kormányzati és a törvényhozási rendelkezések. Részint közvetve, a nyilvános deliberáció ösztönzése útján hat a politikai folyamatokra. Amikor a nagy alkotmányossági kérdéseket fölvető ügyek végigmennek a bírósági hierarchián, szokatlan hévvel lángolnak fel a viták a sajtóban, mind a végső instancia döntése előtt, mind pedig a legfelsőbb szintű döntés megszületése után. Az érvek és ellenérvek cseréje ritkán zajlik ennyire magas színvonalon, a tágabb közönség ritkán kap ilyen jó esélyt arra, hogy megismerkedjen az erkölcsi álláspontok tartalmával és vonzataikkal, a mellettük és ellenük szóló megfontolásokkal.[8]

Az igazság védelme által megkívánt második típusú intézmények közvetlenül jelen vannak a politikai folyamatokban, közhatalmi jogosítványaik azonban nincsenek. A politikai nyilvánosság intézményeire gondolok, az írott és az elektronikus sajtótól az NGO-k sokaságáig. Újságírókra, a közügyekben megszólaló értelmiségiekre, politikai elemzőkre és kommentátorokra, közvélemény-kutatókra, jogvédőkre, társadalmi mozgalmak aktivistáira és még sok mindenki másra, akik így vagy úgy részt vesznek a közvélemény formálásában. A demokratikus hatalmi játszma alakulása nem érthető meg e laza – sokféle résztvevőből álló és sokfelé húzó – csoport közreműködésének beszámítása nélkül.

Ők azok, akik a demokratikus politika mögöttes elveinek felmutatására és a gyakorlattal való szembesítésükre, a politikai események összefüggéseinek rekonstruálására, a politikusok nem látható cselekedeteinek és

[8] A törvényhozói és kormányzati döntések bírói felülvizsgálata vitatott gyakorlat. Elvi és gyakorlati ellenvetéseket is kihív maga ellen. Az elvi ellenvetés lényege abban foglalható össze, hogy a bírói felülvizsgálat összeegyeztethetetlen a demokrácia alapeszméjével, azzal tehát, hogy az állam hatalmának alávetett egyénekre nézve kötelező, végső döntéseket olyan személyeknek kell meghozniuk, akik ugyanezen egyének összességétől kapják a felhatalmazásukat, és elszámolással tartoznak a felhatalmazóiknak. A gyakorlati ellenvetések arra hívják fel a figyelmet, hogy a minden elszámoltatás fölött álló bírói hatalom ámokfutásba kezdhet. Mindkét ellenvetéssel foglalkoztam *Alkotmányos demokrácia* című könyvemben, Budapest: Indok 2000. Itt nem szükséges érdemben tárgyalni őket.

kapcsolatainak feltárására, tetteik és megnyilatkozásaik értelmezésére és kritikájára vállalkoznak. Nevezzük őket így: a *kritikusok*.

A kritikusokra nem célszerű úgy gondolni, mint valamiféle „szabadon lebegő értelmiségre": abból érdemes kiindulnunk, hogy nekik is megvannak a helyzetükkel összefüggő, speciális érdekeik. Jól megalkotott demokratikus nyilvánosságban azonban attól remélhetnek személyes sikert, hogy a közönség objektívnek és elfogulatlannak látja őket. Objektivitásuk, elfogulatlanságuk nem jelentheti azt, hogy nincsenek politikai elveik és ideáljaik, vagy hogy kizárólag olyan elvekkel és ideálokkal azonosulnak, melyek semlegesek a hatalomért versengő felek ideológiai vitáiban. Ez nem tárgyilagosság volna, hanem üresség. Azt sem jelentheti az objektivitás és elfogulatlanság, hogy soha nem mondanak olyat, ami kedvez az egyik vagy a másik félnek. Inkább azt kell jelentenie, hogy a kritikus nem teszi függővé állásfoglalását pártpolitikai rokon- és ellenszenveitől. Nem igazítja véleményét ahhoz, hogy mi kedvez a szívéhez közel álló pártnak, vagy hogy mi előnyös az ellenfélnek. Nem alkalmaz kettős mércét: jóhiszeműen és komolyan törekszik arra, hogy ítélete minden esetben megfeleljen elveinek és ideáljainak.

Az objektivitás és elfogulatlanság elvárásainak nem könnyű eleget tenni. Ebből azonban nem következik, hogy a kritikusok közössége csak akkor töltheti be a hivatását, ha csupa rendkívüli erényeket felmutató emberből áll. A közvetett motiváció (kiterjesztett) tézise rájuk is vonatkozik: ha a nyilvánosság úgy van megalkotva, hogy az objektív és elfogulatlan ítéletalkotás ára nem túl magas, az objektivitás hiányáért és az elfogultságért viszont súlyos árat kell fizetni, akkor átlagos erényekkel rendelkező kritikusok is kiemelkedő teljesítményt nyújthatnak.

A jól megalkotott nyilvánosságért meg kell küzdeni; sziszifuszi küzdelem ez, soha nem lehet eljutni a csúcsra, s a kő időről-időre visszagördül, újra fel kell tornászni oda, ahova egyszer már felcipelték. Hatalmas üzleti és politikai érdekek ellenében kell a tág értelemben vett sajtó függetlenségét és sokszínűségét megvédeni. Ez így volt már az írott sajtó egyeduralmának idején is: a minőségi lapok mellett a piacot szinte kezdettől elárasztották a tabloid sajtótermékek, melyek kemény versenyben voltak a közvélemény politikai és kulturális befolyásolásáért. A közlési technikák forradalma – legújabban az internet megjelenése a nyilvános térben – azonban drámai fordulatot eredményezett. Olyan kommunikációs

formák uralkodhatnak el, melyek a brutálisan lecsupaszított beszédnek kedveznek; zsugorodhat a bizonyítékok, cáfolatok és magyarázatok iránti érdeklődés és a számukra rendelkezésre álló tér. A múltban a politikai sajtót fogyasztó közönség két-három országos napilap között választhatott; ezek a lapok rendszeresen reflektáltak egymásra, így mindenki nagyjából ugyanannak az információtömegnek volt kitéve, amit az emberek tudtak is egymásról; a szerkesztőségek felelősséget vállaltak a megjelent tényállítások igazságáért, többé-kevésbé szigorú normák alakultak ki arra vonatkozóan, hogy mi számít bizonyított ténynek, és hogyan kell a tényállításokat a vélemény kifejezésétől elhatárolni; megszégyenült az a komolyságra és tekintélyre igényt tartó lap, melyet e normák megsértésén kaptak. A közösségi média kialakulásával zárt kommunikációs buborékok alakulhatnak ki, melyeken belül bármi elhangozhat a kritika esélye nélkül: mindenki a maga buborékában tanyázhat, és kritikátlanul elfogadhat bármit, ami azon belül kering, miközben a cáfolatokról nem is értesül. Ugyanakkor hatalmas tér nyílik a látszólag személyes véleményt kifejező, valójában üzemszerűen irányított, manipulatív kommentelés előtt. A kritikai nyilvánosság ügye jelenleg nem áll jól.

Nem tartozik e könyv tárgyához, hogy mitől remélhető új fordulat, és mit lehet tenni érte. Gondolatmenetünk céljára elegendő megállapítani, hogy ez nem eleve lehetetlen. Az internet nem az ördögtől való; egyfelől kihúzza a nyomtatott sajtó alól a hagyományos anyagi eszközöket, bomlasztja az újságírás hagyományos gyakorlatait és normáit – másfelől soha nem látott mértékben felszabadítja az információkhoz való hozzáférést és a közvetlen állampolgári véleménynyilvánítást. Ha nem látjuk is, hogyan fog a demokratikus nyilvánosság újjászerveződni, azt azért látjuk, hogy az új közlési technikák nem kizárólag romboló potenciált hordoznak.

Gondolatmenetünk céljaira elegendő annyit leszögezni, hogy ha létezik kellően széles hatósugarú, kellően független és sokszínű, valamint kielégítően szabályozott kritikai nyilvánosság, akkor a politikai riválisok nagy árat azért, ha a választók szisztematikus félrevezetésére játszanak. Talán nem olyan nagyot, mint az egyoldalú igazmondásért, de a különbség nem óriási: a rést kitölthetik az erkölcsi indítékok. Ha ezt a szintet sikerül elérni, a politikai riválisoknak is stratégiai érdekük fűződhet a fenntartásához. A stratégia ilyen körülmények között nem esküdt ellensége, ha nem is a legjobb barátja a jó színvonalú közös deliberációnak. Amíg

politika a politika, ideális összhangba nem hozható egymással a kettő. De a köztük lévő feszültség számottevően csökkenthető.

7.4 Deliberáció a közvetett motiváció gyakorlatában

Az előző szakaszban arról volt szó, hogy mit lehet tenni a stratégiai interakciók szabályozásával – tehát stratégiai eszközökkel – a közös deliberáció minőségének javításáért. Ebben a szakaszban a fordított összefüggést vizsgálom; azt, hogy miként terelheti a nyilvános deliberáció kívánatos irányba a stratégiai cselekvést. Közelebbről: arról lesz szó, hogy mi a nyilvános deliberáció szerepe az „erkölcsi minimum" követelményeinek azonosításában és számonkérésük szigorításában.

Emlékeztetőül: erkölcsi minimumnak ez a könyv azon normák összességét nevezi, melyeket a politikai tisztségviselők nem sérthetnek meg anélkül, hogy magatartásuk indokolttá ne tenné a lemondásuk vagy menesztésük nyilvános követelését. Az erkölcsi megfontolások, mint láttuk, általában nyilvános vita és deliberáció tárgyai. Az erkölcsi minimumra vonatkozó megfontolások kettőzött erővel követelik ki a maguk számára a nyilvánosságot: olyan cselekedetekre vonatkoznak, melyek nem pusztán kifogásolhatók – egyenesen tűrhetetlenek. A róluk folytatott vita legtöbbször egy politikai botrány kapcsán robban ki.

Minden ilyen botránynak vannak merőben stratégiai vonatkozásai. Az erkölcsi minimum megsértésével vádolt politikus a túlélésért küzd, ezért tagadni vagy bagatellizálni hajlamos a neki felrótt cselekedetet. Pártja túléli, persze, a távozását, de a presztízsveszteséget nem takaríthatja meg magának; ez arra ösztönözheti a vezetőit, hogy a végsőkig tartsanak ki mellette. Másfelől, ha az ügy hosszabb ideig nem kerül le az újságok címoldaláról, a megszégyenült politikus tehertétellé válik a párt számára. Botránya megbénítja. A személyéhez tapadó erkölcsi folt átragadhat a pártra.[9] A rivális párt épp ezért a botrány elhúzódásában érdekelt, és

[9] *Trent Lott bukása.* 2002. december 5-én, Strom Thurmond republikánus szenátor századik születésnapján Trent Lott frakcióvezető köszöntőjében Thurmond rasszista múltját dicsőítette, ami Lott lemondatásához vezetett (lásd a 10. sz. jegyzetet az ötödik fejezetben). Egy nappal Lott kikényszerített lemondása előtt Don Nockles

persze abban is, hogy az ügy ne csendes kimúlással, hanem megszégyenüléssel és távozással érjen véget. Az eset körül kavargó nyilvános erkölcsi vita részben közvetve járul hozzá az események alakulásához; azon a módon, hogy nyomást gyakorol a felekre: növeli a politikus megtartásának és csökkenti a menesztésének költségeit.

Ez érdekes és fontos összefüggés: azt jelzi, hogy nemcsak a stratégiai interakció hat a közös deliberáció alakulására, hanem – megfordítva – a közös deliberáció is alakítja a stratégiai interakciók menetét. De van itt egy másik, talán még érdekesebb és fontosabb összefüggés is. A nyilvános deliberáció közvetlenül is részt vesz az erkölcsi minimum kritériumainak rögzítésében.

Az egyszeri történet nem marad meg önmagában: precedenssé válik, amire később, hasonló botrányok kapcsán hivatkozni lehet, és ahogy a precedensek halmozódnak, egyre nő a valószínűsége, hogy a következő hasonló eset hasonlóképpen dől majd el. Minden későbbi ügy vitája a korábbi ügyek háttere előtt zajlik, és új adalékokat tesz hozzá a hasonló jövőbeli viták hátteréhez. A későbbi vitákban mindig hivatkozni lehet a korábbi precedensekre. A visszautalások szerepe nem merül ki abban, hogy elrettentő tapasztalatokkal szolgálnak a szereplők stratégiai döntéseihez. Az aktuális vita mindig arról szól, hogy milyen *típusú* üggyel van a politikai közösségnek dolga, és hogy az adott típusú ügyben hogyan *helyes* eljárni. A precedensek halmozódása során kialakul a hasonló ügyek kezelésének hagyománya, ismertté válik és gyarapszik az érvkészlet, melynek segítségével értékelik őket.

A botrányba keveredett politikusok néha azzal védekeznek, hogy esetük nem egyedülálló: mások is elkövettek már ilyesmit, az ő ügyükből mégsem lett skandalum. A sajtó azonban, ha a botrány valódi, nem azzal reagál, hogy jé, eddig mindenki megúszta, tehát az ügy bagatell. Hanem azzal, hogy ha a múltban minden ilyen ügyet elbagatellizáltak, abból nem következik, hogy az a helyes, ha most is elbagatellizálják. A múltbeli eljárások helytelenek voltak, ezt a hagyományt meg kell szakítani.

oklahomai szenátor így nyilatkozott a BBC-nek: „Ez most fontosabb, mint bármelyik szenátor. Trent sajnos oly mértékben meggyengült, hogy már nem képes [...] minden amerikaihoz szólni." *BBC News Online*, 2002. december 15.

Az állítás mellett felhozott érvek univerzalizálják az egyedi döntést. Nem úgy szólnak, hogy egy Nagy Pál nevű politikusnak, aki egy nagy súlyú ügyben megtévesztette a választókat, mennie kell, mivel ő történetesen Nagy Pál, hanem úgy, hogy Nagy Pálnak mennie kell, mert a helyében *bárkinek* mennie kellene, aki egy ilyen nagy súlyú ügyben megtévesztette a választókat. Következésképpen *minden* hasonló tisztséget viselő politikusnak mennie kell, aki egy hasonlóan nagy súlyú ügyben megtéveszti a választókat. Az univerzalizáló indoklás normát kínál az összes jövőbeni eset számára, mely osztozik az adott eset releváns tulajdonságaiban.

A következő lépések során az igazolásban foglalt erkölcsi norma működő szociológiai normává intézményesül. A közös deliberáció az intézményesülés folyamatában is meghatározó szerepet játszik. A későbbi ügyek ugyanúgy nyilvános vitában dőlnek el, mint a korábbiak. A kollektív emlékezet megőrzi a vita és a végkifejlet lenyomatát, így az újabb vitának nem a semmiből kell indítania. A múltbeli esetek egy részének lezárását az utókor mintaszerűnek tekintheti, különös figyelmet szentelhet a bennük felhozott argumentumoknak. A hasonlóan kezelt hasonló esetek hagyománnyá állnak össze. Minél hosszabb egy ilyen hagyomány fonala, annál valószínűbb, hogy az azonos típusú esetek később is azonos módon dőljenek el. Az szorul külön igazolásra, ha eltérnek a mintától.[10]

E vázlatos áttekintés nemcsak azt mutatja meg, hogy az erkölcsi minimum rögzítésének folyamatai elválaszthatatlanok a közös deliberációtól. Az a tény, hogy a közös deliberáció egyáltalán szerepet játszik az erkölcsi minimum meghatározásában, az erkölcsi minimum természetéről is elmond valami lényegeset. Hogy adott feltételek között mi tartozik a politikai cselekvés minimális erkölcsi korlátjához, aminek megsértését szankciónak kell követnie, vita tárgya lehet: nézeteltérések támadhatnak körülötte. Valódi nézetkülönbségek azonban csak ott lehetségesek, ahol a szembenálló felek ugyanarról a dologról egymást kizáró vélekedéseket fogalmaznak meg, ami feltételezi, hogy az egyikük téved. Melyikük téved? Ezt nem dönti el, hogy melyik álláspontot fogadják el többen, vagy melyik vált a hagyomány részévé. A helyes és a hamis álláspontok között bizonyítékok, érvek tesznek különbséget. Bármikor felléphet valaki, aki azt

[10] Lásd a jelen fejezet Függelékének 2. sz. darabját („Jenningertől Hohmannig").

mondja, hogy a hagyományos felfogás ilyen és ilyen okból téves, elvetendő. Bármikor felvethető, hogy az, amit a közösség az adott körülmények közt erkölcsi minimumként elfogad, nem felel meg annak, ami az erkölcsi minimum ugyanezen körülmények közt *ténylegesen*. Más szóval, ha igaz, hogy az erkölcsi minimum szintje nemcsak stratégiai eljárások, de közös deliberáció tárgya is, akkor az, hogy egy adott időpontban milyen normák együttese alkotja az erkölcsi minimumot, *objektív kritériumokon* alapul, nem puszta megegyezésen. A megegyezés mindenkori tartalma bírálható, és a bírálat maga is részévé válik az erkölcsi minimum meghatározásának.[11]

Az erkölcsi érvelés kétségkívül működik és hat a kritikusok – újságírók, publicisták és értelmiségiek – közti kommunikációban, de ha kizárólag az ő ügyük volna, akkor a nyilvános deliberáció elhanyagolható szerepet játszana a demokratikus politikában. Nem alakíthatná közvetlenül a politikai cselekvést korlátozó, intézményesült normákat. És közvetve sem hathatna rájuk, hisz ha a politika szereplői nem volnának érzékenyek az erkölcsi érvelésre, akkor senkinek nem kellene attól tartania, hogy kifogásolható magatartása stratégiai hátrányokkal járhat.[12] Egyszóval, a nyilvános erkölcsi érvelésnek akkor és csakis akkor lehet politikai jelentősége, ha fontos politikai aktoroknál visszhangra talál. Ez fölveti a kérdést, hogy kik a releváns aktorok.

[11] Ez az állítás könyvem ősváltozatában is megjelent, ám ott ugyanakkor azt az operatív definíciót javasoltam az erkölcsi minimum számára, mely szerint „egy norma akkor és csakis akkor tartozik az erkölcsi minimum körébe, amikor [a normasértésen kapott] politikus nem jelentheti ki: Igen, pontosan azt tettem, amit a szememre vetnek, de miért kellene emiatt lemondanom? És persze védelmezői sem beszélhetnek így (harmadik személyben)". Ezek szerint olyan normákról volna szó, melyekről gyakorlatilag mindenki azt gondolja, hogy megsértésüknek maga után kell vonnia a politikus távozását. Ám ez elmossa a különbséget aközött, amit az erkölcsi minimum *valójában* megkövetel, és aközött, amit erről a közösség tagjai egy adott pillanatban – helyesen vagy tévesen – *gondolnak*. A különbség eltüntetése viszont ellentmond annak az általánosabb feltételezésnek, hogy az erkölcsi minimum közös deliberáció tárgya, és kizárja az erkölcsi minimumról való közösségi vélekedések kritikáját. Ezt a tisztázást Miklósi Zoltánnak köszönhetem; lásd a 2004-es könyvről megjelent, kétrészes bírálatának első részét: „Erkölcsi érvek a politikában I." BUKSZ (Budapesti Könyvszemle) 2005/3, 248 skk. Helyesebb tehát azt mondani, hogy az operatív definíció annak az azonosítását szolgálja, hogy mi az, ami egy adott politikai közösségben, egy adott pillanatban erkölcsi minimumnak számít. Ez empirikus, szociológiai kérdés: szükséges és fontos, de nem tévesztendő össze a normatív kérdéssel.

[12] Arról, hogy az erkölcsi ügyekben milyen bonyolult módon keverednek a stratégiai és a morális szempontok, lásd a jelen fejezet Függelékének 1. sz. darabját („A Spiegel-affér").

Véleményem szerint bárki lehet az. Maga a botrányba keveredett politikus sem okvetlenül közömbös az erkölcsi megfontolások iránt. Bánthatja a nyilvános megszégyenülés, utólag sajnálhatja, hogy megtette, amit tett. Az sem kizárt, hogy a szégyenérzet és a vétkesség érzése (esetleg a józan ész tanácsával párosulva) rábírja az önkéntes visszavonulásra, még mielőtt nyomás alá kerül. Azonban, érdekes módon, a lemondás makacs elutasítása mögött is munkálhatnak erkölcsi indítékok. A lemondás stigmatizál: elismeri a vádat, megpecsételi az erkölcsi ítéletet. Visszavonhatatlanná teheti a bukást: könnyen jelenthet végleges kisodródást a politikából, s így a bukott politikus nyilvános személyisége mindörökre azonos marad az elkövetett cselekedettel és a rá következő megszégyenüléssel.

De bárhogyan reagáljon a botrányra maga az érintett, igen kevéssé hihető, hogy pártjának összes vezető embere tökéletes közönnyel viseltessen a pártot sújtó botrány erkölcsi lényege iránt. Legalább némelyik demokratikus párt vezetőinek legalább némelyikét legalább az esetek némelyikében őszintén felháborítják és szégyenkezéssel töltik el párttársának viselt dolgai. Ők úgy érzik, választaniuk kell aközött, hogy maguk is kompromittálódnak, vagy elhatárolódnak a botrányba keveredett politikustól, és a visszavonulását követelik. Minden párt erkölcsi kultúrájáról sokat mond el, hogy hány vezetője kész nyilvánosan megvonni a támogatását az erkölcsi botrányba keveredett kollegájuktól, és milyen súlyú botrány kell ahhoz, hogy így cselekedjenek.

A legfontosabb tényező azonban maga a választóközönség. Feltételezhetjük, hogy mindenképpen lesznek csoportjai, melyek az ügyhöz erkölcsi jelentőségének megfelelően viszonyulnak. Ez nem *ad hoc* hipotézis. Végtére is, demokráciában a politikai vezetők az állampolgárok felhatalmazásával kormányoznak, amit kézzelfoghatóan megjelenít a demokratikus politikai élet legfontosabb, periodikusan ismétlődő szimbolikus eseménye, melynek során a vezetőket megválasztják. Az állampolgári kö-

zösség tipikus tagja magától értetődőnek tekinti, hogy választott vezetői kötelesek a legjobb tudásuk szerint munkálkodni az állampolgárok javán; kerülniük kell az összeférhetetlenségi helyzeteket, a tiszteségtelen háttéralkukat; hatalmukat tilos a családi vagyon gyarapítására, rokonainak helyzetbe hozására használniuk; őszinte tájékoztatást kell adniuk a cselekedeteikről, és így tovább. Úgy is mondhatnám, hogy a tipikus állampolgár szemében a közte és a választott vezető közt fennálló viszony erkölcsi normákkal átitatott viszony. Alapos okkal feltételezzük tehát, hogy amikor a politikai vezető nem az elvárt módon jár el, az állampolgárok nem pusztán vesztesnek tudják magukat, de becsapottnak is; nem pusztán elégedetlenek: felháborodnak. Úgy érzik, hogy a politikus magatartása nem egyszerűen kárt okoz: erkölcsi kötelességet szeg meg, méghozzá olyan kötelességet, melyet személy szerint velük szemben visel.

Ez minden bizonnyal elmondható a rivális párt szavazóiról, akiknek a felháborodás nyilvános kifejezéséhez stratégiai érdekük is fűződik. De a saját szavazóknak legalább egy részéről is nagy valószínűséggel igaz lesz, és ahogy vélhetőleg a párt vezetőinek körében is akadnak, akiknél az erkölcsi felháborodás az elhatárolódás mellett és ellen szóló stratégiai érdekek konfliktusában az elhatárolódás javára billenti el a mérleget, úgy a tagság és a támogatók körében is lesznek – valószínűleg számosabban – ilyen egyének és csoportok.

S még nem beszéltem a „független" szavazókról, akiknek pártstratégiai érdekük nem fűződik sem ahhoz, hogy a megszégyenült politikus menjen, sem ahhoz, hogy maradjon, akik tehát minden stratégiai megfontolás közbeiktatódása nélkül adhatnak kifejezést a felháborodásuknak. Márpedig ők rendes körülmények közt kimagasló szerepet játszanak a pártok és vezetőik politikai sorsának alakításában; egyszerűen azért, mert a választási eredmények hullámzásaiban általában kisebb szerepet játszik a törzsszavazók átvándorlása a rivális párthoz, mint a pártkötődés nélküli szavazók ingadozása a pártok között.

Ha pedig így van, akkor a demokratikus rezsim erkölcsi mércéinek konszolidálásában és betartatásában az állampolgárok a legmegbízhatóbb partnerek.[13] Természetesen mindenképpen övék a végső szó; ebben

[13] Vannak választásos rezsimek, melyekből hiányzik a választók megbízói öntudata.

a könyvben már sokszor leszögeztem, hogy ez egy alapvető erkölcsi elv normatív implikációja. De a megállapítás, mely szerint a választóknak felhatalmazói szerepükből, a felhatalmazó és a felhatalmazott közti erkölcsi viszony természetéből adódóan konstans érdekük fűződik ahhoz, hogy a politikus – a felhatalmazott – tevékenységére vonatkozó normák publikusak és szankcionálhatók legyenek, nemcsak normatív tételként, hanem empirikus hipotézisként is megállja a helyét. Nem véletlenül számít a politikai immoralitás legjobb ellenszerének a nyilvánosság; nem véletlen, hogy az oknyomozó újságírók, a szivárogtatók és általában a sajtó döntő szerepet játszanak a politikusok magatartásának kontrolljában: a nyilvánosságra került és a közvélemény által vétségként elítélt cselekedetek szankciója ritkábban marad el, mint azoké, amelyekről a közösség nem szerez tudomást, vagy amelyeken nem háborodik fel.

Ide azonban egy megszorítás kívánkozik. Azt állítottam, hogy az erkölcsi minimum magasabb szintre emelésének legfőbb – konzisztensen a nagyobb szigor szempontjait támogató – aktora az állampolgárok közössége. Ám ahhoz, hogy az állampolgári reakciók a normaszegés elítélése és politikai szankcionálása felé mutassanak, egy fontos feltételnek teljesülnie kell, márpedig ez a feltétel nincs eleve adva, és ha már adva volt is, elveszhet. A polgároknak hinniük kell abban, hogy számít a szavuk; bízniuk kell a demokrácia intézményeinek jó működésében. Ha ez a bizalom elpárolog, erkölcsi reakcióik nem a demokratikus normák karbantartását, hanem a szétporlasztásukat segíthetik elő. Hiába van egyetértés a politikusokkal szembeni erkölcsi elvárások minimumában, ha a választóknak ugyanakkor alapvető kétségeik vannak a demokratikus folyamat ama képességét illetően, hogy az erkölcsi minimum megsértését korrigálja. Aki úgy véli, hogy minden politikus egyformán erkölcstelen, nem cinikus vagy nihilista: szent meggyőződése, hogy különbség van tisztességes és tisztességtelen magatartás között általában és a politika tartományában különösen. Az ilyen embert *erkölcsi undor* fordítja szembe a politikai osz-

Ahol a vezetőket választják ugyan, de a választási rendszer oligarchikus társadalmi struktúrára települ rá, a szavazópolgárok többsége oligarchák klientúráját alkotja, és hajlamos úgy tekinteni, hogy patrónusának természetes joga fűződik a választott tisztség betöltéséhez. Ám az ilyen rezsimek, noha egyben-másban hasonlítanak a demokráciákra, nem demokratikusak.

tály egészével. Ám ez az egész politikai osztályra kiterjedő undor és utálat meghasonlásba viszi magukkal a demokratikus politika intézményes gyakorlataival is.

Ez kétféle magatartásban csapódhat le. Egyrészt arra a gyakorlati ítéletre vezethet, hogy nincs értelme fellépni az erkölcsi normák védelmében: az ilyesmi vagy hatástalan, vagy egyenesen kontraproduktív. Annak a politikusnak, példának okáért, aki közpénzek eltulajdonítása útján szedte meg magát, vélhetőleg már csillapodott az étvágya, míg utóda türelmetlen mohósággal vetné rá magát a törvénytelen gazdagodás lehetőségeire. Minél elterjedtebb a vélekedés, hogy a politikai osztály egésze híján van az erkölcsi integritásnak, annál könnyebben éli túl a botrányt a súlyos normaszegésen kapott politikus.

Ám ez csak addig van így, amíg a rezsim nagyjából teljesíti a meghatározó választói csoportok elvárásait: a munkanélküliségi ráta nem emelkedik tartósan a még elfogadhatónak tekintett szint fölé, a foglalkoztatottak anyagi helyzete hosszabb távon nem hanyatlik, a közszolgáltatások működnek, a piacról kiszorultak jóléti intézmények hatékony segítségére számíthatnak, az állam kordában tartja a leggazdagabbak és az átlagos választók közti társadalmi egyenlőtlenségeket, és a polgárok nincsenek kitéve külső vagy belső eredetű – gazdasági, kulturális, vallási vagy etnikai – sokkhatásoknak. Ha szétesnek ezek a peremfeltételek, akkor hirtelen jelentőséget nyer a közvélemény ítélete a politikai osztály erkölcseiről. A kudarc megtalálja magyarázatát a hatalomért versengő egyének és csoportok kollektív züllöttségében, pénzéhségében és inkompetenciájában.

Ezek a demokrácia válságának időszakai. A válság egyszerre rendíti meg valamennyi hagyományos párt helyzetét; szétzilálja a parlamenti és kormányzati váltógazdálkodás megszokott menetét, és utat nyit az ismeretlenségből előtört vagy eddig a politikai aréna peremén vegetáló pártok előtt a politikai élet centruma felé. Némelyeket közülük szinte a semmiből egyenest a hatalomba röpíthet a hagyományos pártok morális összecsuklása.

Az ilyen megrázkódtatások a demokrácia megújulását is hozhatják. Az új – vagy a centrumba újonnan benyomuló – pártok közt akadhatnak olyanok, amelyek vagy eleve a liberális demokrácia talaján állnak, vagy átmeneti bizonytalankodás után magukévá teszik a liberális demokrácia elveit és szabályait. Mások azonban nemcsak a lejáratódott hagyományos

pártokat kívánják elsöpörni: hadilábon állnak a demokratikus intézményekkel is. Az ő győzelmük súlyos fenyegetést jelent a demokráciára nézve.

Miért hozhatja el a rendszerelutasító politikusok és pártok idejét a rendszert eddig működtető pártok és vezetőik lejáratódása?

A könyvemben felvázolt elmélet, azt remélem, hasznos eszközöket kínál e kérdés megválaszolásához. Nyilván nem adja meg a teljes választ. De egy olyan szempontra hívja fel a figyelmet, melynek minden működőképes válaszban szerepet kell kapnia.

A populizmusról van szó, természetesen. Pontosabban: a populista politika iránti választói keresletről.

7.5 A populizmus iránti keresletről

A populizmus: politikai termék. Mint minden piaci terméknek, a „politikai piacra" dobott termékeknek is van kínálatuk és keresletük, és ez a populizmusról is elmondható. A populista retorika, a populista politikusok, a populista pártok, stb. alkotják a kínálati oldalt. A keresleti oldalt választói attitűdök, preferenciák, látásmódok teszik ki. A két oldal nem független egymástól. A kínálati oldal szolgáltat többé-kevésbé összefüggő magyarázatot a populizmus iránt fogékony választók rossz érzéseire, ez formálja többé-kevésbé összefüggő politikai programmá vágyaikat, rokon- és ellenszenveiket. A keresleti oldal határozza meg, hogy milyen típusú kínálat számíthat elfogadó közönségre.

Könyvem gondolatmenetébe a keresleti oldal néhány tulajdonságának elemzése illeszkedik. Ám ha igaz, hogy a kereslet természete behatárolja a tartományt, melyben a populista kínálat a siker reményében lavírozhat, akkor az itt következő elemzés valami fontos dolgot mond el a populista retorika, politikusok, pártok természetéről is, anélkül, persze, hogy teljes képet adna róla.

Amikor a populizmus iránti kereslet magyarázatát keresik, általában a liberális demokrácia és a kapitalista piacgazdaság párosának működési zavaraira összpontosítják a figyelmet; azokra a válságos időszakokra, amikor e zavarok nem csupán politikailag marginális csoportokat sújtanak, hanem meghatározó választói csoportok státusát rendítik meg. Ez a megközelítés félreteszi azt a vaskos tényt, hogy válságos időkben ugyanazok az

emberek válnak fogékonnyá a liberális-demokratikus alapelveket megtagadó politika iránt, akik normális időkben elfogadják a liberális demokráciát. Márpedig ezt a tényt be kell vonni a magyarázatba. Ha ez nem történik meg, akkor az elméletnek nem lesz válasza arra a könnyen népszerűvé váló, de mélységese antidemokratikus magyarázatra, mely szerint a választók tömegei képtelenek a racionális gondolkodásra, vagy egyenesen intoleráns bestiák, akiket a rendszer hosszabb-rövidebb ideig féken tart és megszelidít, hogy aztán a válság felszabadítsa valódi, sötét természetüket. Ha a liberális demokrácia hívei felülnek ennek a látszatnak, hajlamossá válhatnak arra, hogy a pluralizmus és a tolerancia győzelmét a liberális demokrácia keretein őrködő, felvilágosult „elitek" uralmától reméljék, és így maguk is meghasonlásba kerüljenek a liberális demokrácia alapelveivel.

Fontos ezért, hogy a megfékezett bestia metaforája helyett olyan képünk legyen a tipikus választó politikai világszemléletéről, mely anélkül magyarázza meg a populista demagógia hódítását a válság körülményei között, hogy hatalmas választói tömegeknek sötét ösztönöket és irracionális gondolkodásmódot tulajdonítana. Ez a megfontolás vezet, amikor arra teszek javaslatot, hogy gondoljuk át, hogyan jelenik meg a liberális demokrácia működése a tipikus választó előtt rendes időkben, amikor a rendszer megbízhatóan elfogadott. Elgondolásom a következő hipotézisekből áll össze.

1. Az állam az a szervezet, melynek útján a polgárok tudatos terv szerint alakítják közös életük feltételeit. Az állam tervszerű cselekvése azonban összetett és csak kis részben tervezhető folyamatokba ágyazódik. Eredményére egyrészt számtalan külső – természeti és társadalmi – esemény hat, melyeknek csak egy töredéke látható előre, másrészt a tervek megvalósítása temérdek ember felmérhetetlenül sok cselekedetének koordinálását igényli, amire a legjobban megalkotott intézmények is csak részlegesen vannak felkészülve. A tudatos cselekvés spontán eseményekkel kombinálódik; de míg az előbbi szem előtt van, az utóbbiak áttekintése összetett gondolati konstrukciók elsajátítását igényli. A politikai folyamatok percepciója ezért torzításra hajlamos: tényleges súlyuknál többet tulajdonít a tudatos kormányzati cselekvésnek és kevesebbet a spontán folyamatoknak. A torzítást, melyről itt beszélek, nem irracionális gondolkodás vagy butaság magyarázza. Az a jelenség lappang a hátterében, mely már többször szóba került ebben a könyvben: a társadalmi és politikai összefüggések megértése időt és más erőforrásokat igényel, és ezekért az eszközökért sokféle cél verseng egymással; az átlagos állampolgárnak korlátozott információkkal kell beérnie.

2. Az idők folyamán többé-kevésbé szilárd elvárások alakulnak ki a választók meghatározó csoportjaiban arra vonatkozóan, hogy az államnak mit kell nyújtania. Az államtól elvárt teljesítmény magában foglal bizonyos szolgáltatásokat a közbiztonság fenntartásától, az utak, közművek karbantartásától az oktatás és egészségügy megszervezéséig; a jóléti kapitalizmus létrejötte óta magában foglalja, hogy a munkanélküliségi ráta nem emelkedhet tartósan egy bizonyos szint fölé, hogy az állam garantálja a munkahelyüket elvesztett vagy más okból bizonytalan helyzetbe került emberek létbiztonságát, hogy a foglalkoztatottak helyzete hosszabb távon javul, de legalábbis nem romlik. Ha egyszer ezek az elvárások megszilárdultak, a választók szerzett jogokként tekintenek rájuk, ami beszűkíti a mindenkori kormány mozgásterét. Olyan ez, mintha valamiféle íratlan társadalmi szerződés szabályozná a politikai osztály és a mértékadó választói csoportok viszonyát. A szerzett jogokként értelmezett elvárások hosszabb távra kijelölik az egymást váltó kormányok mozgásterét.

3. Bár az intézmények működésének rendszerszerű összefüggéseiről a választóknak általában nincs adekvát áttekintésük (1. sz. hipotézis), az intézményi gyakorlat hatásairól ettől függetlenül képet alkotnak. Amíg a kedvező és kedvezőtlen hatások mérlegét mindent egybevetve pozitívnak látják, addig úgy tekintik, hogy az íratlan társadalmi szerződés működik.

4. A választók a politikusokat a saját megbízottaiknak tekintik; elvárják tőlük, hogy tartsák meg az ígéreteiket, ne hazudjanak nekik, ne legyenek korruptak és önző céljaikat ne helyezzék a közcélok fölébe. Mivel a politikai harcok logikája kizárja, hogy ezek az elvárások – akár az ideális politikai elmélet feltételezései között is – maximálisan teljesüljenek, a választók hajlamosak kételkedni a politikusok szavahihetőségében és a közjó iránti elkötelezettségükben. Ezek a kételyek is ott vannak a mérlegen, amikor ítéletet alkotnak a társadalmi szerződés teljesüléséről. Amíg azonban az intézmények megbízhatóan produkálják az elvárt eredményeket, a mértékadó választói csoportok nem vonják meg a bizalmukat a hatalomért hagyományosan versengő politikusok és pártok összességétől, még ha vezetőikszemélyes megbízhatóságában kételkednek is.

5. Az, hogy a választók jobbára elégedettek az íratlan társadalmi szerződés teljesülésével, nem úgy értendő, hogy a politikában általános harmónia uralkodik. Mindig vannak választói csoportok, melyek magukat egyértelműen vesztesnek tekintik.[14] A helyzetét szilárdnak érző többség sem okvetlenül ért egyet abban, hogy az előnyök igazságosan vannak-e elosztva a foglalkoztatottak általános kategóriáján belül, de még inkább köztük és a nagy vagyonok tulajdonosai között. Az intézmények működésének mindig vannak költségei, árnyoldalai, és a választók ezekkel is számot vetnek, amikor a rendszerrel és az azt működtető politikai osztálylyal szembeni attitűdjeiket kialakítják (3. és 4. hipotézis). Amíg azonban az íratlan társadalmi szerződés működik, a meghatározó választói csoportok arra hajlanak, hogy a rendszer keretei között, a politikai pártok versengését kihasználva igyekezzenek érvényt szerezni az érdekeiknek. Esélyt adnak az ellenzéknek, hogy az elégedetlenek igényeit kielégítő közpolitikák programjával szerezzék meg a kormányhatalmat.

6. Kritikus helyzetekben, amikor a mérleg átbillen, jelentőséget nyer a rendszerszerű összefüggések adekvát megértésének hiánya: a meghatározó választói csoportok hajlamossá válnak megszemélyesíteni elégedetlenségük tárgyát. Az elszenvedett veszteségeket és igazságtalanságokat előszeretettel tudják be annak, hogy a politikai osztály tudatosan felrúgta a társadalmi szerződésben vállalt kötelezettségeit.

Véleményem szerint ezek a hipotézisek együtt jól magyarázzák, hogy válságos időkben mi gerjeszti fel a populizmus iránti keresletet. A magyarázat szisztematikus kifejtésére nem vállalkozom, működését csupán négy demokratikus intézmény választói percepciójának vázlatos leírásával fogom illusztrálni.

Az első ezek közül a versengő többpártrendszer. A kormányhatalomért küzdő egyének és csoportok ígéreteket tesznek a választóknak, akik abban a reményben döntenek a hatalmi pozíciók újraelosztásáról, hogy az ígéretek nagyjából teljesülni fognak. Hatalmat adnak beígért politikai

[14] Megkockáztatnám, hogy ha a jóléti rendszer elfogadhatóan működik, akkor ezek nem a legszegényebb rétegek: őket a szociális védőháló nem engedi még mélyebbre zuhanni. A vesztes tudatú elégedetlenek inkább romló gazdasági helyzetű, társadalmi státuszukban elbizonytalanodó vagy kulturálisan marginalizálódó alsó középrétegekből kerülnek ki.

javakért cserébe. A csereügylet egyik része azonnal teljesül: a győztes késlekedés nélkül átveheti a kormányrudat. Az ellenszolgáltatást – az ígéretek beváltását – a következő évek során kell teljesíteni. Hogy a kormány képes lesz-e erre, csak részben múlik rajta. Jórészt olyan, személytelen folyamatoktól függ, melyeket igen kevéssé tart az ellenőrzése alatt. A kormány tevékenysége a politikai nyilvánosság előtt zajlik. A személytelen folyamatokról még azok is keveset tudnak, akik hivatásszerűen foglalkoznak velük, a nyilvános térben ennél is kevésbé láthatók. A választók ezért eleve hajlamosak alábecsülni a nem kontrollálható tényezők szerepét a kudarcokban, és egyszerűen a vállalt kötelezettség megsértéseként, szószegésként értelmezni a teljesítés elmaradását.

Most a modern demokráciának arra a tulajdonságára vetnék egy pillantást, hogy a mandátumok elosztása után a többség kormányt alakít, a kisebbség pedig ellenzékbe vonul. Mint már láttuk (egyebek közt ebben a fejezetben is, közelebbről a 7.3. szakaszban), a törvényhozás kettéválása kormányoldalra és ellenzéki oldalra, túl azon, hogy hozzájárul a hatalmi harcok pacifikálásához, egyben a közjó szolgálatába is állítja e küzdelmeket. Az ellenzéket abban teszi érdekeltté, hogy pozícióját a kormány lankadatlan bírálatára, a törvényjavaslatok hibáinak, elfogultságainak feltárására, eltitkolt, sötét ügyletek leleplezésére fordítsa, s ezzel rákényszerítse a kormányt, hogy a nyilvánosság előtt védje meg jogalkotói és jogalkalmazói tevékenységét. Az ellenzék azáltal javítja saját esélyeit a következő választás megnyerésére, hogy javítja a demokratikus deliberáció minőségét, tájékozottabb választói döntéseket tesz lehetővé.

Ám ezt a szerepét egy felettébb tökéletlen „választási piac" részeként tölti be. A javak és szolgáltatások piacai is köztudomásúlag messze elmaradnak a tökéletes verseny tankönyvi ideáljától, a „választási piac" azonban ezeknél is gyengébben teljesít. Az új belépőknek hatalmas akadályokat kell átvinniük. A szavazók és a szavazatukat kérő politikusok informáltsága rendkívül egyenlőtlen. Szakadék tátong a nagy vagyonok birtokosainak és az átlagpolgárnak a politikai befolyásolási képessége között. A szavazói preferenciák folyamatos eltolódásaira a választási rendszer diszkrét lépésekben (a periodikusan ismétlődő választások alkalmával) reagál. A javak és szolgáltatások piacai érzékenyek a javak és szolgáltatások iránti kereslet intenzitása iránt, a választási rendszer érzéketlen a szavazói igények intenzitása iránt, és így tovább.

Ilyen és hasonló okokból a „választási piacon" szokatlanul tág lehet a rés a szavazatokért versengő személyek és szervezetek érdeke, illetve a szavazópolgárok érdeke között. Azok a mechanizmusok, melyek a politikusok és pártjaik közti versengést a közérdek szolgálatába hajtják, egyrészt felettébb tökéletlenek, másrészt bonyolultak, szabad szemmel nem jól láthatók. Szabad szemmel is jól látható viszont, hogy a pártok között harc folyik a hatalomért, hogy mindegyikük magának akarja a kormányrudat megszerezni, s hogy a kormányrúd birtokában megvalósítható közösségi célok gyakran alárendelődnek a hatalom megszerzése és megtartása céljának.

Amíg a mértékadó választói csoportok úgy látják, hogy az íratlan társadalmi szerződés nagyjából teljesül, ez a percepció nem különösebben zavarja őket. Amikor azonban kezdik úgy látni, hogy a politikai osztály felrúgta a társadalmi szerződést, akkor a versengő többpártrendszer méltóságából az egyre zsugorodó koncért való marakodás képe marad.

Most valamit harmadik példánkról, a joguralom intézményéről. A joguralom nem egyéb az intézmények útján való cselekvés normatív korlátainak egy sorával. Mindenekelőtt előírja, hogy a közhatalmat – ugyanúgy, mint a gazdasági és más erőforrásokon alapuló privát hatalmat – kizárólag a mindenkire nézve kötelező törvények keretei közt szabad gyakorolni. Előírja, hogy a törvényt a napi politika szilárd korlátjaként, nem pedig tetszés szerint módosítgatható eszközeként kell kezelni. Kizárja a törvény által nem tiltott cselekedetek büntetését, a visszamenőleges hatályú hátrányokozást, a diszkriminatív bánásmódot. A legszörnyűbb bűnökkel vádolt ember számára is fenntartja a tisztességes tárgyaláshoz való jogot, és folytathatnám a sort. E szabályok, ha szigorúan érvényesülnek, egyfelől drámaian javítják az igazságosság és a közjó érvényesülésének esélyeit, másfelől azonban terheket is hárítanak a közösségre. A joguralom előnyei a közvélemény előtt nem esetről esetre, hanem az ügyek sorozatában mutatkoznak meg – többnyire csak egy kisebbség számára hozzáférhető és nem mindig könnyen értelmezhető statisztikai adatok képében –, terhei azonban mindig szembeszökők.

Például a tisztességes tárgyaláshoz való jog a téves ítélet kockázatát a vádlottról az államra és a közösségre hárítja át. Azon az áron védi az ártatlant a bírói tévedéssel járó kártól, hogy növeli a bűnös felmentésének esélyét. Ezt nem könnyű tudomásul venni. Az, hogy egy ártatlan, törvénytisztelő polgárt nem börtönöznek be, normális körülmények között nem hír. De címlapsztori lesz abból, ha a közvélemény által gyilkosnak tartott embert fölment a bíróság, és morális pánikot okoz, ha a tárgyalóteremből szabadon távozó vádlott rövidesen újra öl.

Megint csak: amíg a mértékadó választói csoportok úgy látják, hogy az íratlan társadalmi szerződés él és teljesül, ez a percepció nem fordítja szembe őket a joguralom elveivel. Nincs szükségük külön bizonyítékra ahhoz, hogy bízzanak a demokratikus jogállam önértékében és instrumentális hatékonyságában. Amikor azonban kezdik úgy látni, hogy a politikai osztály felrúgta a társadalmi szerződést, akkor könnyen úrrá lesz köztük a vélekedés, hogy a joguralom formális szabályai az igazságosság tartalmi követelményeinek kijátszására valók.

Annál inkább, mert ilyenkor a közfigyelem középpontjába kerülnek az „elitek" tényleges és vélelmezett visszaélései és az a mód, ahogyan a jog kezeli ezeket. A jog uralma azt is jelenti, hogy az igazságszolgáltatás ugyanazzal a szigorral alkalmazza a törvényt a „nagyokra", mint a „kicsikre". Ez a feltétel nem mindig teljesül. A rendőrség, az ügyészség, vagy akár a bíróság is gyakran a „nagyok" zsebében van. De én most nem az elégtelen normakövetés eseteire szeretném irányítani a figyelmet. Ha a normakövetési hajlandóság kellően magas szintű is, a törvény előtti egyenlőség követelménye akkor is látványosan sérelmet szenvedhet. A „nagyok" jobb színvonalú ügyvédi védelmet tudnak vásárolni maguknak, mint a „kicsik", szociálisan közelebb állnak a rendőri, ügyészségi vezetőkhöz és a vezető bírákhoz, mint a „kicsik", ezért számíthatnak az igazságszolgáltatás embereinek kedvező kognitív elfogultságára. A státusukkal járó tekintély is a javukra szól. Úgy nyúlhatnak le hatalmas közpénzeket, hogy a törvénnyel nem is kerülnek összeütközésbe.

Ez egy újabb érv a hatodik fejezetben tett megállapítás mellett, mely szerint a politikai establishment ethoszát mindenekelőtt a jogon inneni normákkal és szankciókkal kell óvni (lásd a 6.4. szakaszt). Amikor a dolgok a büntetőjog alkalmazásáig jutnak, már aligha lehet elkerülni azt a benyomást, hogy a törvény nem egyformán bánik a „nagyokkal" és a „kicsikkel". Kívánatos ezért, hogy a politikai osztály magatartási szokásai jóval a büntetőjogi küszöb alatt stabilizálódjanak.

Most pedig áttérek a negyedik példámra; ez a demokratikus kormányok gazdaság- és társadalompolitikája lesz. Liberális demokráciában a gazdaság- és társadalompolitika nem nélkülözheti olyan szabályok és

ösztönzők igénybevételét, melyek a saját céljaikat követő aktorok sokaságának cselekedeteit – ezek eredőjét – hivatottak a kívánt irányba beállítani. E szabályok és ösztönzők hivatása az, hogy korrigálják a javak és szolgáltatások piacainak spontán működését. Korrigálják, ne hatályon kívül helyezzék. A tőlük remélhető jók piaci interakciók sorozataiból állnak elő; ezek résztvevői a saját fogyasztói vagy befektetői hasznukat tartják szem előtt, nem azt a kollektív hasznot, melyre a kormányzat törekszik (könyvem szóhasználatával élve: a közpolitikák gyakran a közvetett motiváció technikáit alkalmazzák).[15]

Ezek az eljárások *közvetlenül* azoknak kedveznek, akik már amúgy is kedvező helyzetben vannak, ami hozzájárulhat az egyenlőtlenségek növekedéséhez, és fölveti a kérdést, hogy – *közvetett* hatásaikat is figyelembe véve – igazságosak-e egyáltalán. Mint az előző példák kapcsán, most is leszögezhetjük: amíg a mértékadó választói csoportok úgy látják, hogy az íratlan társadalmi szerződés él és teljesül, addig ezek az észleletek valószínűleg nem ingatják meg a rendszer alapvető erkölcsi helyességébe és hatékonyságába vetett hitüket.

Amikor azonban elterjed a vélekedés, hogy a társadalmi szerződés halott, életre kel és hatni kezd a politika percepcióját jellemző aszimmetria. A közvélemény a váltakozva kormányzó politikusokat és pártjaikat fogja okolni a kudarcért (1. sz. hipotézis). Csődjüket nem a körülmények szerencsétlen összjátékának és nem is alkalmatlanságnak fogja betudni, hanem szerződésszegésnek (2. sz. hipotézis). Ez az ítélet működésbe hozza a politikai osztály megbízhatóságával kapcsolatos kételyeket (4. sz. hipotézis), ami viszont azt a vélekedést erősíti meg, hogy a bajok végső oka a politikai osztály demoralizálódása, terápiája pedig a hitszegő és tolvaj politikusok elkergetésében (6. sz. hipotézis). Ez a szindróma a populizmus iránti kereslet táptalaja.

A populista retorika, politikusok, pártok felívelésének időszakaiban mutatkozik meg igazán, hogy mennyire fontos tényezője a demokráciának a politikai osztály ethoszának karban tartása. A könyvemben vázolt neoklasszikus elmélet két lényegi megállapítása, hogy 1. a politikából ki nem küszöbölhető stratégiai játszmák az ideálisan motivált politikusok viselkedését is eltérítik attól, amit ők maguk esetről esetre helyesnek tartanának; 2. a normasértések általános szintje azonban változó, és van mód a javítására. Éppen azért, mert a választók jó okkal kételkednek a politikusok megbízhatóságában (még ha hajlamosak lehetnek is eltúlozni negatív vélekedéseiket), szükség van rá, hogy *lássák*: a velük szembeni elvárások magasak, és ezeket nem lehet büntetlenül megsérteni. *Nyilvános ténynek* kell lennie, hogy a politikai osztály szigorú normákat alkalmaza saját tagjaira, és ezek betartását következetesen számon kéri. Egy-egy politikus meginoghat, de az establishment egészének ethosza töretlen. A politikai osztály ethoszába vetett bizalom hiánya a rendszer teljesítési kudarcainak időszakaiban megadhatja a kegyelemdöfést a demokráciának. A populista politikusok és pártok sikere garantált, ha hihetően állíthatják a hagyományos politikai „elitről", hogy hazug, csaló, korrupt társaság, melynek úgy ahogy van, rács mögött a helye. És megfordítva: a bizalom megőrzése elszívhatja a levegőt a populista ellenfelek elől; időt és mozgásteret kínál a közpolitikai prioritások újragondolása és az elkerülhetetlen intézményi reformok végrehajtása számára.

Ha igaz, amiből e szakasz bevezetőjében kiindultam, hogy a populizmus iránti választói kereslet körülhatárolja a tartományt, melyen belül a populista kínálat mozoghat, akkor ez az elemzés valamit az utóbbiról is elmond. A populista kínálatnak olyan elemekből kell építkeznie, mint a többpártrendszer és a pártharcok elleni hangulatkeltés („nemzeti összefogást széthúzás, hatalmi marakodás helyett!"); mint a népet közvetlenül képviselő vezetés meghirdetése („a nép uralmát az elitek uralma helyett!"); a mindennapi igazságérzetnek alárendelt joggyakorlat követelése („rács mögé a politikai bűnözőkkel!"); a piachoz kötődő érdekektől megszabadított állami gazdaság- és szociálpolitika beígérése („alacsonyabb adókat, magasabb juttatásokat!"). Nem minden populista programnak kell mindezt egyszerre tartalmaznia, és ezek együtt sem teszik ki a lehetséges populista programok teljes tartalmát. Nem beszéltem arról, hogy a populizmusnak vannak jobboldali és baloldali változatai, hogy az előbbiek az idegenekben és a „liberális elitben", az utóbbiak inkább a nagytőkében jelölik meg elsőszámú ellenségüket, és így tovább. Ám ha az itt adott kép

[15] Bizonyos közcélokat az állam közvetlenül is jól elláthat. Például a költségvetés terhére folyósíthat munkanélküli segélyt az arra jogosultaknak. A munkapiacra való visszajutásukat azonban csak részben tudja közvetlen akciókkal biztosítani. Ilyenkor közvetett eszközökhöz kell folyamodnia, például adókedvezményben részesítheti a hosszú ideje állást keresők foglalkoztatására vállalkozó cégeket.

töredékes is, annyit mindenképpen leszögezhetünk, hogy aligha képzelhető el populista politikai erő, melynek retorikájából a sorra vett elemek *egyszerre hiányozzanak.*

Levonhatjuk-e a következtetést, hogy a liberális demokrácia, noha belső értékei fölébe emelik populista kihívójának, stratégiai szempontból szükségszerűen alulmarad vele szemben? Végtére is, a liberális demokráciának igényesebb feltételeket kell kielégítenie a sikeres működéshez. A versengő többpártrendszer, a kormány és ellenzék harcára épülő parlamentarizmus, a joguralom, a piachoz igazodó gazdaság- és szociálpolitika nem könnyen fogadtatják el magukat, ha a politikai osztály nem élvezi az állampolgárok bizalmát. A politikai vezetők integritásának megkérdőjeleződése súlyos kárt tesz a liberális intézményekben. A populista erőknek viszont nem kell teljesíteniük azokat az erkölcsi elvárásokat, melyek teljesítésén a hagyományos vezető réteg iránti bizalom múlik. Amikor az establishmentbe vetett bizalom lehanyatlik, a bizalmi válság a bevett erkölcsi mércéket is elsodorja: a kívülről jött – vagy magát kívülről érkezőnek beállító – ellenfél hitelességét bizonyítja az is, hogy bátran hazudik, nem szégyell gyűlölködni, és habozás nélkül megígér bármit, amiről jobb perceiben a rá szavazó polgár is érzi, hogy megvalósíthatatlan.

Csakhogy: amíg a politikai osztály egészének erkölcsi integritásába vetett hit nagyjából érintetlen, a rendszer túlélheti teljesítési zavarait; a populista kalandorok győzelmi esélyei korlátozottak. A politikai vezetőkkel szembeni morális igényesség a liberális demokráciának nem gyengesége, hanem erőssége.

Továbbá, a liberális demokrácia bonyolult rendszer, működése nem könnyen áttekinthető, de nemcsak az igazságosság elveinek felel meg jobban összes ismert alternatívájánál, hanem hosszabb távon a teljesítőképességében is felülmúlja ezeket. A jogállami garanciák lebontása az átlagpolgár féltve őrzött jogaira nézve is veszélyt jelent. A versengő többpártrendszer leépítése a politikusokat nem kiszámíthatóbbá, hanem megbízhatatlanabbá, kormányzási gyakorlatukat önkényesebbé teszi. A nyakló nélküli költekezés előbb-utóbb kemény megszorításokat tesz szükségessé, melyeket egy szűk kiváltságos kör tagjain kívül mindenki megszenved – leginkább a rosszabb helyzetű csoportok tagjai. A hatalomra került populista vezérek az ebből adódó feszültségeket félelemkeltéssel, külső és belső ellenségek rémképével, a velük szembeni indulatok felkorbácsolásával próbálhatják levezetni, és ez a taktika ideig-óráig működhet is. De csak ideig-óráig. Ahogy az Abraham Lincolnnak tulajdonított szólás mondja: „Egy-egy alkalommal mindenkit rá lehet szedni; egy-egy embert mindig rá lehet szedni; de mindenkit mindig nem lehet rászedni."

A liberalizmusnak óriási stratégiai tartalékai vannak a populizmussal szemben. Abból, hogy elveszít egy csatát, nem következik, hogy a háborút is elveszíti. A liberális demokrácia lelkéért vívott küzdelem soha nincs eleve elveszítve. Igaz, nincs eleve megnyerve sem. Újra és újra meg kell vívni. Sikeresen megvívni azonban csak akkor lehet, ha a demokraták tudatában vannak, hogy a rezsimet fenyegető választói indulatok *erkölcsi* felháborodásban és haragban állnak, akár igazolt a felháborodás és harag, akár nem, s ha tisztában vannak azzal is, hogy a liberális demokrácia védelmének szilárd erkölcsi talapzatra kell épülnie.

7.6 Függelék

A hatodik fejezetet egy valóságos politikai eset elbeszélésével zártam. Ennek a fejezetnek a lezárásaképpen két másik valós történetet foglalok össze. Az első ahhoz az állításhoz szolgál illusztrációul, mely szerint az erkölcsi minimum azonosítása és konszolidálása a deliberatív és a stratégiai kommunikáció kölcsönhatásában megy végbe. Ez a motívum a másodikban is szerepet játszik. Ennek azonban másban rejlik az igazi érdekessége: arról ad benyomást, hogyan fogalmazódik meg a demokratikus politikában egy erkölcsi norma, és hogyan konszolidálódik idővel szociológiai normává.

1. A Spiegel-affér

> 1962. október 8-án a hamburgi hetilap cikket közölt a Bundeswehr állapotáról. Az írás azt állította, hogy a német hadsereg rosszul szerepelt a NATO szeptemberi hadgyakorlatán, s hogy a hadvezetés stratégiai kérdésekben mélyen megosztott (a főtisztek egy része a hadügyminisztériummal a háta mögött azt az álláspontot képviseli, hogy szovjet invázió esetén azonnal be kell vetni az atomfegyvert; mások élesen ellenzik ezt az elgondolást). A főállamügyész tüstént vizsgálatot indított. Ez kapóra jött a személyében érintett Franz-Josef Strauss hadügyminisz-

ternek, aki nem először került összeütközésbe a Spiegellel: a lap 1961-ben korrupciós váddal illette, melynek nyomán kellemetlen parlamenti vizsgálódással kellett szembenéznie (ez volt az ún. Fibag-ügy). Strauss, aki most úgy érezte, eljött az idő a leszámolásra, szabad kezet kért és kapott Adenauertől, majd – a szabaddemokrata igazságügyminiszter háta mögött– saját kezébe vette az ügyészségi akció irányítását.

A lap ellen az NSZK fennállásának, valamint a német nép biztonságának és szabadságának veszélyeztetése címén indítottak eljárást. Október 26-án a rendőrség házkutatást tartott a szerkesztőségben és a kiadóhivatalban; letartóztatták Rudof Augstein főszerkesztőt és a cikk szerzőjét, Conrad Ahlers-t (az utóbbit egy spanyolországi szállodában vették őrizetbe Franco rendőrei, akiket a német katonai attasé mozgósított).

A Spiegel mellett hatalmas szolidaritási mozgalom bontakozott ki; a sajtó, a rádió, a televízió a jogállam válságáról beszélt, tekintélyes egyetemi tanárok tiltakozó nyilatkozatokat adtak ki, a szerkesztőség épülete előtt szimpátiatüntetésre került sor. Az FDP azzal fenyegetőzött, hogy miniszterei kiválnak a kormányból, ha Adenauer nem meneszti az igazságügyi és a hadügyi államtitkárt az igazságügyminiszter megkerülése miatt. A kancellár azonban ellenállt a nyomásnak, kormányfői tekintélyének teljes súlyával Strauss mellé állt, a Spiegelt pedig a Bundestagban hazaárulással vádolta meg.

Strauss eleinte tagadta, hogy bármi szerepe lett volna az ügyben. November 8-án azonban a Bundestagban kénytelen volt elismerni, hogy Ahlers letartóztatásának előestéjén telefonon beszélt az NSZK madridi katonai attaséjával. Ettől a pillanattól fogva a sajtó úgy beszélt róla, mint az egész piszkos akció titkos kitervelőjéről és mozgatójáról.[16]

Ő azonban a legkevésbé sem jött zavarba, és úgy látszik, hogy a kancellárban sem támadtak erkölcsi kétségek. Hetek teltek el, és Adenauer semmi jelét nem adta, hogy érzékelné, milyen mély krízist robbantott ki Strauss feltétel nélküli támogatásával. November vége felé még arra intette pártja elnökségét: „Ne ugorjanak be a sajtó, a rádió és a televízió

[16] Lásd Heinrich Köhler: *Adenauer, Eine Politische Biographie.* Frankfurt/Main: Propyläen, 1994, 1157–1183. A történet rekonstruálásához felhasználtam a *Der Spiegel* 1962 november-decemberi számait is.

trükkjeinek".[17] Mire végül rádöbbent, hogy kormánya összeomlik, ha nem meneszti hadügyminiszterét, manőverezési szabadsága már rendkívül korlátozott volt. Ő viselte a végső felelősséget a Spiegel-afférért; ő vádolta hazaárulással a hetilap főszerkesztőjét és újságíróját; ő vette nyilvánosan védelmébe a letartóztatásukat. Helyzetét tovább gyengítette, hogy az ügy kirobbantása előtt meggondolatlanul biankó felhatalmazást adott Straussnak, aki most nem habozott ezzel zsarolni őt.

Adenauer végül kénytelen volt egy trükkhöz folyamodni, hogy kormányát megmentse, hadügyminiszterétől pedig megszabaduljon. A kabinet szabddemokrata tagjai már a válság kezdetén felajánlották a lemondásukat, tiltakozásul amiatt, hogy a kancellár nem állt igazságügyminisztere mellé, amikor ez – hatásköre védelmében – összecsapott Strauss-szal. Pár héttel később a kereszténydemokrata kormánytagok követték szabaddemokrata társaik példáját. Ezzel elkerülhetetlenné vált a keresztényszocialista miniszterek lemondása is – egyedül Strauss ragaszkodott makacsul a tárcájához. Mivel egy híján az összes minisztere lemondott, Adenauer nem tehetett mást: új kabinetet alakított, melyben első számú szövetségese már nem szerepelt.

A helyzetet a közvélemény felháborodása tette kezelhetetlenné Adenauer számára, de a tiltakozás nem közvetlenül okozta Strauss eltávolítását, hanem stratégiai manőverek közvetítésével, miközben a két főszereplő – a hadügyminiszter és kancellárja – tökéletes közönyt tanúsított az ügy erkölcsi dimenziója iránt.

Nem vitás, hogy a Strauss eltávolításához vezető folyamat végső regulátora a felháborodott közvélemény volt. A közvélemény azonban nem hivatalos cselekvő, nem forrása közhatalmi döntéseknek. Nem nevez ki és nem vált le minisztereket. Strauss távozásáról csak két személy dönthetett: vagy ő maga, vagy a kancellár. Egyikük sem reagált közvetlenül a közvélemény mozgásba lendülésére. Ahhoz, hogy legalább az egyikük lépjen, egy közbülső tényezőnek kellett reagálnia, mely a viselkedésükre hatni tudott.

Az ellenzéki szociáldemokraták kínos kérdéseket tettek föl a Bundestagban a kancellárnak és miniszterének, és meglehetős korán követelni

[17] Uo., 1175.

kezdték Strauss távozását. Ezáltal került az ügy a Bundestag napirendjére, ezáltal szembesült Adenauer a kérdéssel, hogy meg tudja-e őrizni kormánya többségét a válság elcsitulásáig.

A kormánytöbbséget három párt – a CDU, a CSU és az FPD – koalíciója alkotta. A CSU szilárdan kitartott vezére mellett; Strauss tekintélye sem pártján belül, sem a párt szavazótáborában nem ingott meg egy percre sem (a válság kellős közepén tartományi választásra került sor Bajorországban; a Strauss vezette CSU fölényes győzelmet aratott). Az FPD, melyet közvetlenül érintettek Strauss botrányos praktikái, választás elé állította Adenauert: vagy a hadügyminiszter, vagy ők. A kancellár azonban úgy hitte, figyelmen kívül hagyhatja a fenyegetést. Egészen addig kitartott ennél a vélekedésnél, amíg a saját pártja nem kezdett kihúzódni Strauss mögül. Néhány kereszténydemokrata Bundestag-képviselőnek komoly fenntartásai voltak a rossz hírbe keveredett miniszterrel szemben; a válság megmutatta, hogy az öregedő kancellár tekintélye hanyatlóban van, már nem képes vaskézzel felsorakoztatni maga mögött a pártját és képviselőcsoportját; az FPD kilépése a koalícióból elkerülhetetlenné tette volna a választások előre hozását, amit a CDU-ban sokan szerettek volna elkerülni.

Ez a bonyolult, sokszereplős hatalmi játszma közvetítette a közvélemény erkölcsi nyomását és tette elkerülhetetlenné, hogy Adenauer megváljon miniszterétől.

2. Jenningertől Hohmannig

> *A Jenninger-affér.* 1988. november 10-én, a kristályéjszaka 50. évfordulóján Philip Jenninger, a Bundestag keresztényszocialista alelnöke félreérthető kijelentéseket tett a nemzetiszocialista rezsim gazdasági eredményességéről. Beszéde felháborító volt, noha a képviselői vagy akár az alelnöki tisztség hivatalos előírásait nem sértette meg. Mégis, pártja rövid úton lemondatta. 24 óra múlva nem volt sem alelnök, sem képviselő.

Jenningernek azért kellett mennie, hogy ne kompromittálja a CSU-t, mely gyors reagálásávalelhárította magától a nácibarátság gyanúját. Az ügy ezzel valamennyi érintett számára lezárult – azonban nem nyom nélkül. A gyors és határozott lépés egy általános normát hozott működésbe.

Azt fejezte ki, hogy a náci rokonszenvekre utaló politikusi beszédnek következmények lesznek: aki így beszél, annak nincs keresnivalója az NSZK törvényhozásában. Egyrészt megbélyegezte a tettet és konzekvenciát rendelt hozzá. Másrészt a konzekvenciát félreérthetetlenül összekapcsolta az indokával, és így egyértelművé tette, hogy a vitatott eset csupán speciális alkalmazása egy általános szabálynak.

Jenningert nem azért mondatták le, mert egy Jenninger nevű ember nem dicsérheti a Bundestagban a nácikat. A lépés indoka az volt, hogy a nácikat *senki* nem dicsérheti büntetlenül, aki az NSZK-ban politikai tisztséget kíván viselni. Az eltávolítás gesztusa azt nyilvánította ki, hogy a nácibarátság gyanúját keltő beszéd minden körülmények között elítélendő, *bárki* ragadtassa magát ilyesmire, és pártjának el kell határolnia magát az illetőtől, *bárki* legyen az.[18]

Precedens született, és a precedenseknek két lényegi összetevőjük van. Az egyik az indok, mely univerzalizálja az egyszeri eset megítélését. Ez arra kényszerít, hogy minden későbbi esetben, mely kellően közel áll az eredeti példához, számoljanak az immár készen adott mintával. A jövőben úgy kell viselkedni, hogy bármit tegyen a rasszista beszédben vétkes politikus pártja, lépése a precedenssel szemben is állást foglal. A precedens másik lényegi összetevője a válaszlépés. A lemondatás (kizárás, visszahívás) nem csupán megbélyegzi a kifogásolt cselekedetet; konzekvenciát csatol hozzá. S mivel az indok univerzalizálja az adott esetről alkotott ítéletet, ezért a megkívánt válaszlépés is univerzalizálódik. Ha most mennie kellett annak, aki így beszélt, akkor mennie kell a jövőben is.

Az első menesztést talán csak a politikus mögött álló párt választási érdekei kényszerítik ki. De miután bekövetkezett, követendő mintává válik. Norma lesz, hogy a hasonló tett elkövetője nem úszhatja meg a menesztésnél kevesebbel.

S valóban, Jenninger lemondatása előre láthatóvá tette a hasonló ügyek kimenetelét, jóllehet egyik sem bonyolódott le kemény hatalmi küzdelmek nélkül.

> *A Möllemann-affér.* Az 1998. évi Bundestag-választáson az FDP a kiesési zónába került. A következő években a párt kétségbeesett kísérletet

[18] Lásd Hans-Jürgen Heringer: *„Ich gebe Ihnen mein Ehrenwort": Politik – Sprache – Moral.* München: Beck 1990, 163–176.

tett helyzetének megszilárdítására. Ekkor nyomult az előtérbe Jürgen Möllemann, a párt észak-rajna-vesztfáliai szervezetének népszerű – bár a közvéleményt megosztó – elnöke. Möllemanntól származott az ötlet, hogy az FDP hirdesse meg: a következő választáson 18 százalékot fog elérni (ez több mint 10 százalékkalkal múlta volna felül legutolsó eredményét, és 5 százalékkal valaha elért legjobb eredményét). Möllemann nem hagyott kétséget afelől, hogy ezt az óriási szavazattöbbletet ott akarja keresni, ahová a politikai korrektség kényszerzubbonyát viselő két nagy párt nem tudja kinyújtani a karját. Látványos gesztusokat tett a zsidóellenes érzelmű választók felé. Befogadta az észak-rajna-vesztfáliai tartományi gyűlés FDP-frakciójába Jamal Karsli szír származású politikust, akit az izraeli politika antiszemita ízű kritikája tett híressé. Ő maga egy ZDF-interjúban Saron izraeli miniszterelnököt és a németországi központi zsidótanács akkori alelnökét, Michel Friedmant tette felelőssé az antiszemita hangulatokért, választási kampányában pedig Izraelt támadó szórólapot terjesztett.

Möllemann az osztrák Szabadságpártot a jobboldali populizmus térfelére átnavigáló Jörg Haider stratégiáját másolta le. Amivel nem számolt, az a 20. század végi Ausztria és a 21. század eleji Németország közti különbség. Abban az országban, ahol a CSU párti Jenningernek félreérthető nyilatkozata másnapján el kellett tűnnie a politikai életből, az FDP csak veszíthetett a populista stratégián. Möllemann fellépése botrányt botrány után kavart. A párt autoritásai, akik azokban az évtizedekben voltak a német politika élvonalában, amikor gyakorlattá vált, hogy kormányképes párt nem tűr meg semmi kétértelműséget a nácizmus örökségével szemben, fennhangon tiltakoztak. A pártvezetés többször is kénytelen volt önmérsékletre inteni Möllemannt. A populista fenegyerek körüli, szűnni nem akaró külső-belső vihar tönkretette a szabad demokraták választási kilátásait.[19] A megcélzott 18% helyett mindössze 7,2%-ot sikerült szerezniük. A választás éjszakáján Möllemann lemondott országos alelnöki posztjáról. Nem sokkal később az észak-rajna-vesztfáliai elnökséget is föl kellett adnia. Amikor aztán kiderült, hogy Izrael-ellenes szórólapját arab forrásból, illegálisan finanszírozták, kénytelen volt az FDP-ből is kilépni. (2003 júniusában öngyilkosságot követett el, miután adócsalás ügyében vizsgálat indult ellene, és a Bundestag felfüggesztette mentelmi jogát.)

A Hohmann-affér. 2003. október 3-án, a német egység napján Martin Hohmann CDU párti képviselő választókerületében, a Hesse tartománybeli Neuhofban arról értekezett, hogy a zsidók nagy számban vettek részt a bolsevik forradalomban és különösen a bolsevikok terrorszervezetében, a csekában, tehát a zsidóság is „bűnös nép". Képviselőcsoportja először csak megrótta Hohmannt, és bizottsági tisztségeiből hívta vissza őt, de a botrány nem csitult. Időközben kitudódott, hogy Reinhard Günzel tábornok levélben gratulált a beszédhez – a szociáldemokrata hadügyminiszter „zavart elméjűnek" nevezte és haladéktalanul menesztette a főtisztet. Közben a CSU feje, Edmund Stoiber is oda nyilatkozott, hogy aki így beszél, annak a német politikában nem lehet helye. Hohmann azonban nem volt hajlandó önként távozni: végül a CDU-frakció zárta ki a soraiból. A CDU vezetése szerette volna elkerülni a kizárás kérdésének fölvetését, aggasztották a frakció és a párt megosztottságának jelei. Rövidesen tapasztalniuk kellett, hogy ennyi nem elegendő. Nem térhettek el a normától.[20]

Hohmann esetéből az is kitűnik, hogy a lemondatás vagy kizárás az erkölcsileg kifogásolható politikai cselekedeteknek csupán a legvégső szankciójuk. Ennek a végső szankciónak azonban kitüntetett jelentősége van. Nem kevesebbet tesz ugyanis, mint hogy megkérdőjelezi a büntetéssel sújtott ember részvételét a politikában. Azt az ítéletet fejezi ki, hogy aki ilyet követ el, annak a közhatalom gyakorlói és a hatalomért vívott küzdelem résztvevői közt nincs helye. Lever egy jelzőkarót: kinyilvánítja, hogy a megsértett erkölcsi követelmény a demokratikus politika *minimális* erkölcsi normái közé tartozik.

[19] Lásd Dominik Cziesche és Barbara Schmid: „Abschied vom Klischee?" *Der Spiegel*, 2003. június 10.

[20] Lásd Horst von Buttlar és szerzőtársai: „Brodeln de Basis." *Der Spiegel*, 2003. november 17.

Nyolcadik fejezet

Piszkos kezek

8.1 A piszkos kezek morális fenomenológiája

Foglaljuk össze a neoklasszikus elmélet főbb konklúzióit!

1. Stratégiai helyzetben erkölcsileg megengedett lehet, ami más körülmények között megengedhetetlennek számít.

2. A politikai játszmák erkölcsi mozgástere nem korlátozatlan: bizonyos erkölcsi tilalmakat a hatalmi harc stratégiai szerkezete sem közömbösít. A stratégiai helyzetekben is érvényes tiltások összességét nevezi ez a könyv a politikai cselekvés mozgásterét korlátozó „erkölcsi minimumnak".

3. A politikai intézmények a közvetett motiváció eszközével megemelhetik a normakövetés általános szintjét; az általános normakövetési szint emelkedése az „erkölcsi minimum" küszöbének emelkedésével jár.

4. A közvetett motiváció mérsékeli az erkölcsi normáknak megfelelő cselekvés nem erkölcsi költségeit, de csak szélső esetben csökkenti őket nullára: általában feltételezi, hogy az emberek erkölcsileg motiváltak.

5. A politikai cselekvés erkölcsi minősége nyilvánosan vitatható és számonkérhető, méghozzá nemcsak a választások alkalmával, hanem két választás között is; a vita és számonkérés végső alanyai maguk az állampolgárok.

Ezek a megállapítások nem szólnak közvetlenül a politikai cselekvés egyik központi erkölcsi problémájáról, melyet a „piszkos kezek" metaforája ír le: nem mondják meg, hogyan értelmezendők a helyzetek, amikor erkölcsileg megengedett azt választani a lehetséges cselekedetek közül, amelyik a cselekvő kezének bepiszkításával jár. Az ilyen cselekedet nem töri át az erkölcsi minimum korlátait, és mégis van benne valami mélységesen nyugtalanító. Bár az adott körülmények közt nem tilos – vagy egyenesen elvárt –, jó érzésű, lelkiismeretes ember nem hajtja végre könnyű szívvel.[1] A következő két fejezetben próbálom meg tisztázni, hogy mi tesz erkölcsileg nyugtalanítóvá az erkölcsi minimumot nem sértő cselekedeteket; hogyan lehetséges egyáltalán, hogy egy tett egyszerre legyen erkölcsileg megengedett – vagy elvárt – és erkölcsileg nyugtalanító. Mit kifogásol benne az erkölcs, ha ugyanakkor megengedetté nyilvánítja?

Ezek a kérdések nem a politikai morál speciális kérdései. Nemcsak a politikai cselekvés sajátos körülményei közt merülnek fel és igényelnek választ. Bár a piszkos kezek problémáját eredetileg a politika terén ismerték fel, könnyen belátható, hogy az élet bármely területén szembekerülhetünk helyzetekkel, amikor jó okunk van olyan cselekvés mellett dönteni, mely által bepiszkítjuk a kezünket.

Ezért, mielőtt rátérnék a piszkos kezek politikai problémájának tárgyalására, kilépek a politikai cselekvés etikájának tartományából; a piszkos kezek paradoxonját a morálfilozófia általánosságában veszem szemügyre. Ez lesz a jelen fejezet tárgya. A piszkos kezek sajátosképpen politikai problémájára a következő, kilencedik fejezet tér majd rá. Ott fogom megvizsgálni, hogyan helyezhető el a piszkos kezek problémája a könyv főbb konklúziói által kijelölt keretben.

Az 1. szakasz a piszkos kezekre adott erkölcsi reakcióink fenomenológiáját írja le.

A korábbiakban alig többet mondtam el a „piszkos kezek" fogalmáról, mint amennyit a metafora sugall. A jelen fejezet megkezdi a metafora értelmezését. Ebben a szakaszban, mint az imént említettem, a jelenséget övező erkölcsi reakciók fenomenológiáját írom le. Ezt a tünetcsoportot kell majd a piszkos kezek elméletének magyaráznia, amire a következő szakaszok kerítenek majd sort.

Előre bocsátanám: nem minden piszkos kézzel elkövetett cselekedet vált ki erkölcsi nyugtalanságot. Triviális esetben a cselekvő olyan tettel piszkítja be a kezét, melyet tilos végrehajtania. Például az unokaöcs megöli a nagybátyját, akinek ő az egyedüli örököse, hogy mielőbb hozzájusson a nagybácsi vagyonához. Ez piszkos és egyben tilalmas cselekedet; ugyanaz teszi piszkossá, ami miatt tilalmasnak számít. Elítéljük, undor-

[1] Lásd Bernard Williams: „Politics and Moral Character." Williams: *Moral Luck.* Cambridge University Press 1981,,63.

ral és megvetéssel gondolunk rá, nincs benne semmi, ami erkölcsi ítéletünket megzavarná, s ebben az értelemben nyugtalanító volna. Ugyanez mondható el, természetesen, azokról az esetekről is, amikor a politikus a stratégiai cselekvés erkölcsi korlátait áttörve piszkítja be a kezét. Az erkölcsi nyugtalanságot okozó esetekben a cselekvő valami megengedhetőt vagy egyenesen elvárhatót tesz, ami mégiscsak kezének bepiszkításával jár. Olyan ember cselekedeteiről beszélünk, aki jó ügyet kíván szolgálni, ám ezt csak vállalhatatlan módon teheti meg. Innen a jelenséget kísérő erkölcsi nyugtalanság. Nevezzük a szóbanforgó eseteket az „igazolt piszkos kezek" eseteinek. Mivel a továbbiakban kizárólag az igazolt piszkos kezek problémájával foglalkozom, az „igazolt" jelzőt el fogom hagyni: „piszkos kezeken" rendre igazolt piszkos kezeket fogok érteni, hacsak a szövegösszefüggés nem teszi szükségessé, hogy kifejezetten utaljak a megkülönböztetésre.

Íme egy jól ismert példa az egyetemes kultúra történetéből.

> *Izsák feláldozása.* Ábrahám szentül hiszi: feltétlen kötelessége, hogy teljesítse istenének parancsait, bármiben álljanak ezek. Ugyanakkor abban is szentül hisz, hogy Isten a többi emberrel szembeni kötelességeket is előírt neki. Isten azt akarja, hogy tartsuk meg az erkölcs előírásait felebarátainkkal szemben – szeretett gyermekünkkel szemben különösképpen. Most azonban próbára kívánja tenni Ábrahám hitét. Ezért olyan parancsot ad neki, mely ellentétes az atyai szeretet és gondoskodás kötelességével. Felszólítja, hogy áldozza fel – ajándékozza neki – egyszülött fiát, Izsákot. Az isteni parancs nem teszi semmissé a szerető gondoskodás kötelességét, ami magában foglalja, hogy az atyának nem szabad megölnie fiát, sőt, védelmére kell kelnie, ha mások törnének az életére. Ha e kötelességek semmissé válnának, Izsák feláldozása nem is volna próbatétel.

Isten nyilvánvalóan azt akarja, hogy Ábrahám az egyedi parancsot kövesse, melyet külön erre az alkalomra intézett hozzá; ne azt tegye, amit az általános erkölcsi szabályokból következően tennie kellene.Ha nem ezt akarná, fel sem szólítaná Ábrahámot, hogy cselekedje azt, amit az atyai szeretet parancsa megtilt neki. Mint tudjuk, Ábrahám tűzifát rak az oltárra, megkötözi és a farakás tetejére helyezi Izsákot, s már veszielő a kést, amikor közbelépaz angyal, aki tudtára adja, hogy ennyi elég lesz hűségének bizonyítására, magát az áldozatot nem kell végrehajtania. A gyermek életének kioltására így tehát nem kerül sor, de az élet kioltásának előkészületeire igen. Márpedig az élet kioltására való felkészülés önmagában is az erkölcsileg tilalmazott cselekedetek körébe tartozik. A bibliai világon belül azonban, melybe a példa kedvéért most nekünk is be kell helyeznünk magunkat, Ábrahám helyesen cselekszik, miként akkor is helyesen cselekednék, ha az angyal későn érkeznék, amikor ő már befejezte a megkezdett gyermekáldozatot. Azt teszi, amit az adott helyzetben tennie kell, nem pedig valami megengedhetetlen dolgot.

A Biblia szikár leírása nem utal arra, hogy Ábrahám egy pillanatig is elborzadna a neki rendelt cselekedettől. A kései olvasó számára azonban nyilvánvaló, hogy fia feláldozásával önmagából is feláldoz valamit. Nem fizikai: *erkölcsi* áldozatot hoz. Rosszabb embernek kellene gondolnunk őt, mint amilyennek látni szeretnénk, ha kiderülne, hogy könnyű szívvel készült Izsák feláldozására, és tettére a későbbiekben is derűs megelégedettséggel gondolt vissza. Az isteni parancsnak engedelmeskedve Ábrahám olyasvalamit cselekszik, amibe nem vághat bele – Kierkegaard szavaival – félelem és reszketés nélkül, s aminek a tett elkövetése után is kísértenie kell, egész életében borzadállyal kell eltöltenie.[2]

Ezzel el is jutottunk a piszkos kezek morális fenomenológiájának első jellemvonásához: A cselekvő olyat tesz, ami egyfelől helyes, az adott helyzetben talán egyedül helyes, aminek ugyanakkor előzetesen habozásra, tépelődésre kell késztetnie, utólag pedig meghasonlásba kell vinnie. Ha tehát Ábrahám erkölcsi ítéletei és érzelmei rendben vannak, akkor így fog érezni.

És milyenek lesznek a külső szemlélő érzelmei? Feltéve, hogy ő is a Biblia világán belül mozog, érzékelnie kell, hogy Ábrahám nem vált bűnössé. Rossz ítélőképességre és defektusos érzelmi készségekre vallana, ha közönséges gyermekgyilkossággal vádolná az isteni parancsot végrehajtó férfiút. Ha Ábrahám netán könnyelműen viszonyulna a tettéhez, *ezért* joggal marasztalná el őt. De nincs oka elmarasztalni azért, *amit tett.* Tudnia kell, hogy Ábrahámnak, miközben tettének súlyát át kell éreznie, arra

[2] Lásd Søren Kierkegaard *Félelem és reszketés* című kis értekezését, melyben Ábrahám áldozatának példázatos története központi szerepet játszik. Budapest: Európa 1986.

nincs oka, hogy magát bűnösnek tekintse. Ha tehát a másik ember erkölcsi ítéletei és érzelmei rendben vannak, akkor a cselekvő tragédiájának tartja, hogy nem térhetett ki a tett végrehajtása elől. Nemhogy pálcát törne fölötte, sorsa – Arisztotelészt idézve – „félelemmel és részvéttel" tölti el. Ez a piszkos kezek morális fenomenológiájának második összetevője.

A harmadik már benne foglaltatik az előző kettőben. Tegyük fel, Ábrahám nem isteni felszólításnak engedelmeskedve, hanem érdekből készül fel fia megölésére. Akkor Ábrahám bűnös, s az egyetlen, ami még mellette szólhat, ha utóbb elborzad attól, amit tett: bűnbánatot gyakorol és levezekli a bűnét. Az ép erkölcsi érzékű külső szemlélő reakciója – ezzel teljes összhangban – nem lehet más, mint hogy iszonyodik a tettől és viszolyog az elkövetőtől. A cselekvőtől és a külső szemlélőtől elvárt reakciók ugyanabba az irányba mutatnak. A piszkos kezek esetében megbomlik a reakciók összhangja. A cselekvő óhatatlanul borzadállyal gondol a tettére és önmagára is („Milyen apa vagyok én, aki ezt meg tudta tenni a fiával?"). A külső szemlélőnek át kell éreznie a cselekedet szörnyűségét, de a cselekvőhöz nem borzadállyal, hanem rokonszenvvel és együttérzéssel kell közelítenie. A két személytől elvárható erkölcsi reakciók nem párhuzamosak, mint az igazolhatatlan piszkos kezek esetében, hanem széttartanak. Ez lesz a piszkos kezek morális fenomenológiájának harmadik összetevője.

Összefoglalva:

1. A cselekvő szempontjából kezének igazolt bepiszkítása olyasvalami, aminél jobbat az adott helyzetben nem tehet, amit azonban mégsem tehet meg könnyű szívvel, s aminek az elkövetésébe utólag sem nyugodhat bele.

2. A kívülálló nem marasztalhatja el a cselekvőt azért, amit tett, de elmarasztalhatja, ha derűs nyugalommal jár el és megelégedettséggel gondol vissza a tettére.

3. A cselekvőtől és a kívülállótól elvárt reakciók széttartanak. A cselekvő rosszabb embernek bizonyulna, ha aggályoskodás nélkül azonosulna a tettével. A kívülállótól azt várjuk, hogy érezze át a tett szörnyűségét; ugyanakkor a cselekvő tragédiájának kell tartania, hogy nem térhetett ki a végrehajtása elől; nem viszolyoghat a cselekvőtől, hanem megrendülést és rokonszenvet kell éreznie iránta.

8.2 Morális dilemmák

Ez a tünetcsoport nem magától értetődő. Nem természetes, hogy egy erkölcsileg megengedett – vagy egyenesen megkövetelt – cselekedet ugyanakkor erkölcsileg kifogásolható legyen. Hogyan lehet kifogásolható, ha megengedett? Hogyan lehet megengedett, ha kifogásolható? Paradoxon ez; ahhoz hasonló, amit Machiavelli állított fel: a jó fejedelemnek meg kell tanulnia, hogyan ne legyen jó (lásd e könyv harmadik fejezetét, közelebbről a 3.3 szakaszt). Machiavelli az erkölcsi *karakterről* szólva fogalmazta meg a maga paradoxonját; mi itt az erkölcsi *cselekvésről* beszélünk. A két paradoxon azonban, látni fogjuk, nem csupán közeli rokona egymásnak: egymásba is kulcsolódnak. Akárhogy is, a piszkos kezekre adott erkölcsi reakciók fenomenológiájára magyarázatot kell találnunk – magyarázatot, mely egyszersmind fel is oldja a paradoxont. A nyolcadik fejezet ezt a magyarázatot keresi.

Van egy kézenfekvő hipotézis. A piszkos kezek jelensége bensőséges kapcsolatban áll a morális dilemmák jelenségével. Maga a piszkos kezeknek nevezett jelenség morális dilemmaként is leírható.[3] Morális dilemmának előzetesen az olyan helyzetet nevezhetjük, melyben az összes választható lehetőség erkölcsileg problematikus. Gondoljunk vissza Ábrahámra! Isten egyfelől általános erkölcsi szabályokat alkot a számára, melyek betartását elvárja tőle. Másfelől egy konkrét parancsot ad neki, melynek a teljesítését szintén elvárja. Ábrahám ebben a helyzetben vagy a parancsnak tesz eleget, akkor legalább egy szabályt meg kell sértenie, vagy a szabályokhoz tartja magát, akkor a parancs teljesítése elől kell kitérnie. Akár ezt választja, akár azt, szembe fog kerülni egy Istentől származó előírással.

Ha a kapcsolat ennyire szoros, miért ne keresnénk a piszkos kezek jelenségének magyarázatát a morális dilemmák logikájában?[4]

---

[3] Legalábbis ez az első benyomásunk. E fejezet vége felé látni fogjuk, hogy ez nem minden esetben van így: vannak helyzetek, amikor a cselekvő számára megengedett a piszkos kezeket választani, pedig nem morális dilemmában dönt.

[4] A morálfilozófusok közül nem egy pontosan ezt teszi: úgy értelmezik a piszkos kezek problémáját, mint egy morális dilemma mellékkövetkezményét. Lásd például Bas van Fraassen: „Value and the Heart's Command." *Journal of Philosophy* 70 (1973) 5–19.; Alan Donagan: *The Theory of Morality*. Chicago: The University of Chicago

A következő négy szakasz ezt a stratégiát fogja követni. Arra fogunk jutni azonban, hogy a morális dilemmák logikája nem adhat magyarázatot a piszkos kezek jelenségére. Két okra fogok rámutatni, ami kizárja ezt. A morális dilemmák logikája először is azért nem adhat magyarázatot a piszkos kezek fenomenológiájára, mert maga is magyarázatra szorul, és a piszkos kezek fogalmi apparátusának mozgósítása nélkül nem magyarázható. Ez a mélyebb és általános ok. A második, korlátozottabb ok abban áll, hogy még ha a morális dilemmák logikája működő magyarázattal szolgálhatna is, akkor sem adhatna teljeskörű magyarázatot a piszkos kezek tünetcsoportjára. Vannak ugyanis esetek, amikor a kezek bepiszkítása erkölcsi szempontból megengedett, és ugyanakkor nem társul hozzá morális dilemma.

Ezért a 8.7. szakaszban megfordítom az érvelést. Először független magyarázatot keresek a piszkos kezek erkölcsi fenomenológiájára, azután ennek segítségével értelmezem a morális dilemmák logikáját.

Nem minden gyakorlati dilemma *morális* dilemma is egyben. Előfordul, hogy a döntéshozónak két (vagy több) egyaránt nem morális érdek közt kell választania. Máskor egy morális érdek kerül összeütközésbe nem morális érdekekkel. Noha a morális és nem morális érdekek konfliktusa is valódi döntési nehézséget okozhat, és ez a nehézség is fölvethet sajátosképpen morális problémákat. Morális dilemmáról azonban csak két (vagy több) erkölcsi megfontolás konfliktusa esetén szokás beszélni.

Mivel a gyakorlati dilemmák többi típusával itt nem foglalkozom, ezért megtehetem, hogy a továbbiakban gyakran „dilemmát" mondjak „morális dilemma" helyett.

Egy stilizált eset körüljárásával kezdem. A példát William Styron *Sophie választ* című regényéből vette át a morálfilozófiai irodalom.

> *Sophie választ.* Sophie-t két gyerekével Auschwitzba deportálják. Az érkezőket a vasúti rámpán egy SS-egyenruhás orvos osztja kétfelé (dr. Mengelének fogom nevezni őt): baloldalra állítja azokat, akiknek az útja egyenest a gázkamrába vezet, jobboldalra azokat, akiket munkára foghatónak ítél. A gyerekek kivétel nélkül a baloldali csoportba kerülnek. Amikor Mengele elé kerül, Sophie kapkodva azt mondja: „Nem vagyunk zsidók. Buzgó katolikus vagyok." „Akkor választhatsz. Ha megmondod, melyik gyerek menjen a többivel, a másikat megtarthatod." Az ajánlat elviselhetetlen; „Ne kívánja, hogy én válasszak", feleli Sophie. „Rendben, megy mindkettő a többivel." Erre Sophie hirtelen mozdulattal ellöki magától a kislányát, és felkiált: „Őt vigye!"[5]

Press 1977, 180–189., valamint Stanley I. Benn: „Private and Public Morality: Clean Living and Dirty Hands." Benn és Gerald F. Gaus, szerk.: *Public and Private in Social Life.* London-Canberra: Croom Helm 1983, 169 skk.

Nincsenek szavak Dr. Mengele ajánlatának a kegyetlenségére. Ha Sophie elutasítja a választást, mindkét gyereke a biztos halálba megy. Ha elfogadja, ő maga mondja ki az egyik gyermek halálos ítéletét. Kétségtelen, ez a gyermek akkor is meghalna, ha az anya nem választ. Ha arról lenne szó, hogy a nácik eredetileg csak az egyik gyereket készülnének megölni, de az SS-orvos felajánlja Sophie-nak, hogy kicserélheti a másikra, az ajánlat eleve elfogadhatatlan volna. Életveszélyben lévő embert nem szabad azon az áron megmenteni, hogy feláldozunk egy másikat, akinek az életét nem fenyegeti közvetlen veszély. De Sophie mindkét gyermekét halálra ítélték már. Nem ő ítéli halálra azt, akit átenged a nácíknak. Mégis olyat kell tennie vele, amit anya nem tesz meg a gyermekével: el kell taszítania magától. Aközött kell választania, hogy vagy nem akadályozza meg az egyik, még megmenthető gyermek megölését, vagy elárulja a másikat.[6] Nem kerülheti el a választás kényszerét. Ha egyszer Dr. Mengele megtette az ajánlatát, Sophie-nak választania *kell.* És a választható lehetőségek közt nincs harmadik, kifogástalan alternatíva.

[5] A regényben úgy szól az ajánlat, hogy Sophie nevezze meg azt a gyereket, *aki vele marad*, ő viszont azt nevezi meg, akinek mennie kell a többi gyerekkel. Az eset más elemzőihez hasonlóan a válaszhoz igazítottam az ajánlatot. Elhagytam továbbá azt a motívumot, mely szerint Sophie azért a lányát küldi meghalni, mert igazából csak a fiát szereti. Ez súlyosan megterheli a döntést; érthető, hogy az anyának oka van a lelkifurdalásra, ha szeretethiány miatt választotta ki a lányát a halálra. Én azonban azt szerettem volna megmutatni, hogy az erkölcsi rossz érzések akkor is indokoltak, ha a választás motívumai kifogástalanok.

6 A regényben fizikailag is megjelenik az eltaszítás gesztusa. „– Mama! – hallotta Eva metsző sikítását, amint ellökte magától, s a kislány esetlenül feltápászkodott a betonról." Sophie azonban azzal is eltaszította volna a gyermekét, ha egyszerűen csak rámutat: „Őt vigye!"

Sophie nem felelős azért, hogy választani kényszerül. A választási alternatíváért sem őt terheli a felelősség. A gyermekeire leselkedő halálos veszéllyel szemközt választ, a veszélyt megtestesítő hatalom foglyaként. Nincs más választása, mint amit Dr. Mengele tár elé. Amikor fölmerül a kérdés, hogy döntéséért elmarasztalható-e, ezek a körülmények minden vád alól mentesítik. De nem változtatnak azon, hogy Sophie maga választ. Dr. Mengele ajánlatára tudatos cselekvéssel válaszol, nem önkéntelen fiziológiai reakcióval. Ő dönti el, hogy inkább a lánya haljon meg, mint mindkét gyermeke. Ha nem így volna, Dr. Mengele ajánlatának semmi értelme nem volna. A náci orvos szempontjából többet ér két zsidó gyerek halála, mint egy zsidó gyereké. Ennél is többet ér azonban, ha azt az egyet az anyja küldi a halálba. A zsidó nő olyat tesz a gyerekével, amit anya nem tesz meg a gyerekével, és ezzel bebizonyítja, hogy alsóbbrendű lény, nem is ember. Sophie egy morális szörnyeteg által állított csapdában vergődik, aki nem éri be azzal, hogy kívülről, fizikailag pusztítsa el; belülről, erkölcsileg akarja elpusztítani. Erre azonban semmi esélye nem volna, ha Sophie valóban ember alatti lény volna, vagy ha kínzással, hipnózissal vagy más módon megfosztanák a személyiségétől, saját választásra való képességétől. Az ajánlatnak Dr. Mengele szemszögéből csak akkor van értelme, ha Sophie választ – ha a választás *az övé.*

Sophie valóban választ, méghozzá egy összetett, kétlépcsős választást hoz meg. Először aközött kell választania, hogy elfogadja vagy elutasítja a felajánlott választást a két gyerek között. Elvégre azt is felelhetné, hogy ilyen választásra nem hajlandó. Első, azonnali válasza valóban ez. („Ne kívánja, hogy én válasszak.") Csak akkor gondolja meg magát, amikor Dr. Mengele közli vele, hogy ha nem választ a gyerekek között, akkor mindketten a halálba menők közé kerülnek. Miután az első válasz megszületett, akkor kell eldöntenie, hogy melyik gyerekét áldozza fel.

Az események villámsebesen zajlanak. Sophie egyetlen lendülettel hozza meg két választását: hogy legalább az egyik gyerekének esélyt ad a túlélésre, és hogy a lánya lesz az, akit a halálba küld. Töprengésre, mérlegelésre nincs ideje: egy pillanat törtrésze alatt kell a döntését meghoznia. De nemcsak a helyzet kényszere rövidíti le a döntési folyamatot. Az első választás valójában már eldőlt. Sophie nem moshatja a kezeit. Nem hagyhatja, hogy mindkét gyerekét megöljék, ha legalább az egyiket mentheti az azonnali haláltól. Marad a második kérdés: melyik gyerek haljon meg, melyik éljen.

Most pedig lépjünk tovább Sophie választásának általánosításához. Helyettsítsük Sophie-t az *S* szimbólummal; a továbbiakban *S* fogja jelölni a dilemma elé került személyt. A dilemmát alkotó választási lehetőségeket (Sophie esetében: a fiát vagy a lányát áldozza fel) jelöljük *a*-val és *b*-vel.[7] Az *a* és *b* közti választás morális dilemma, ha bármelyiket válassza *S*, döntése erkölcsileg kifogásolható lesz. A morális dilemmákat hagyományosan kötelességek konfliktuaként szokták értelmezni. Ebben az olvasatban egy választás erkölcsileg kifogásolható volta azt jelenti, hogy a választott cselekvés (vagy nem cselekvés) kötelességet sért. Ám az erkölcsi kívánalmak szótára többet tartalmaz a kötelességeknél, és a morális dilemmák köre nem korlátozható a kötelességek összeütközéseire.[8] Így hát, az általánosság kedvéért, a dilemmákról szólva két erkölcsi „kell" konfliktusairól fogok beszélni.[9]

Az *a* és *b* közti választás morális dilemmával szembesíti *S*-t, ha teljesülnek a következő feltételek. Először, *S*-nek mind *a*-t, mind *b*-t meg kell tennie. Másodszor, külön-külön mind *a*-t, mind *b*-t meg lehet tennie. Harmadszor, *a*-t és *b*-t egyszerre nem lehet megtennie. Vagyis *S* meg tudja tenni *a*-t azon az áron, hogy elmulasztja megtenni *b*-t vagy megfordítva, de mindkét „kell"-nek egyidejűleg tehet eleget.

Ahhoz, hogy morális dilemmáról beszélhessünk, e feltételeknek együtt kell teljesülniük. Ha nem volna igaz, hogy *S*-nek mind *a*-t, mind *b*-t meg kell tennie (a „kell" erkölcsi értelmében), akkor nyilvánvalóan nem morális dilemmával volna dolgunk. Akkor sem volna dolgunk morális di-

---

[7] Az *a* és *b* szimbólum jelölhet két különböző cselekedetet, de az is lehetséges, hogy *a* egy bizonyos cselekedet végrehajtását, *b* pedig ugyanazon cselekedet elmulasztását jelölje.

[8] Lásd Peter Railton: „The Diversity of Moral Dilemma." H.E. Mason, szerk.: *Moral Dilemmas and Moral Theory*. New York–Oxford: Oxford University Press 1996.

[9] Az egymással összeütköző alternatívák száma lehet nagyobb is kettőnél; ilyen esetben trilemmáról, kvadrilemmáról beszélünk, és így tovább. Amikor tehát általánosságban beszélek két alternatíva konfliktusáról, ezen mindig két vagy több alternatíva konfliktusát kell érteni.

lemmával, ha *a* és *b* közül *S* legalább az egyiket önmagában sem tudná végrehajtani, miként akkor sem, ha egyszerre végre tudná hajtani mind a kettőt. A dilemma létezésének szükséges feltétele tehát, hogy a következő négy megállapítás egyszerre igaz legyen:

(P1) *S*-nek végre kell hajtania *a*-t.

(P2) *S*-nek végre kell hajtania *b*-t.

(P3) *S* külön-külön végre tudja hajtani *a*-t, és végre tudja hajtani *b*-t.

(P4) *S* nem tudja együtt végrehajtani *a*-t és *b*-t.

Anya nem hagyhatja sorsára gyermekét. Ha két gyerek közül legalább az egyiket megmentheti, akkor meg kell mentenie azt az egyet. Ez az, amit anyaként választania *kell* (P1).

De az is igaz, hogy anya nem vonhatja meg szeretetét és szülői oltalmát a gyerekétől. Nem taszíthatja el magától a gyermekét. Ez az, amit anyaként választania *kell* (P2).

Külön-külön mindkét kívánalom teljesíthető (P3). Nem logikai lehetetlenség, hogy az anya megmentse fia életét. Nem logikai lehetetlenség, hogy megkímélje lányát az eltaszíttatás borzalmától. Ám az SS-orvos olyan választás elé állítja Sophie-t, melyben a két kívánalomnak *együtt* nem tehet eleget (P4). Csak azon az áron mentheti meg a fiát, hogy a lányát eltaszítja magától.

A P1-P4 premisszák együttes teljesülése szükséges, de nem elégséges feltétele a morális dilemma létezésének. Amit P1-P4 együtt definiál, azt morális konfliktusnak nevezzük. Minden morális dilemma morális konfliktuson alapul, de nem minden morális konfliktus alkot morális dilemmát. Dr. Mengele olyan választás elé állítja Sophie-t, melynek valamennyi megoldása borzalmas, méghozzá erkölcsi értelemben az. Ez egy morális dilemma. Ebben az értelemben P1-P4 még nem morális dilemma. Képzeljük el Sophie történetének egy újabb – a regény menetébe nem illő – epizódját!

> *Sophie választ – 2.* Sophie két gyerekével együtt kerül be a táborba. A gyerekek azonban rövidesen elkapnak egy életet veszélyeztető betegséget. Sophie kézen-közön hozzájut valamennyi gyógyszerhez. Pontosan annyihoz, amennyi egyetlen gyerekének megmentéséhez elegendő. Ha kétfelé osztja a birtokába került gyógyszeradagot, mindkét gyerek meghal. El kell dönteni, melyik gyerek kapja meg a gyógyszert. A fiúnak jobb esélye van a gyógyulásra, ezért Sophie úgy dönt, hogy őt menti meg.

Sophie–1-ben az anya a nácik kezére adja a lányát; árulást követ el ellene. Azzal, hogy Sophie–2-ben a fiúnak adja a gyógyszert, nem árulja el a lányát. Az árulás olyan cselekvés, melyet szándékosan követnek el, akár azért, mert ez a cél, akár azért, mert az árulás egy cél elérésének az eszköze. Ez a szándék Sophie–1-nek lényegi összetevője: Dr. Mengele meg se tenné az ajánlatát, ha nem arra számítana, hogy Sophie – kétségbeesetten bár, és kizárólag a másik gyerek megmentése érdekében – szándékosan elárulja a halálra kiválasztott gyereket. Sophie–2-ben azonban nincs árulás.

Sophie–2 kielégíti a P1-P4-ben foglalt feltételeket. De nem alkot morális dilemmát. Legalább egy további premisszára szükségünk lesz, hogy eljussunk az orvos választása és Sophie választása közti különbséghez. A morális dilemmák elméletei P1-P4-ben egyetértenek. A hiányzó premissza osztja meg őket.

A következő szakaszokban három elméletet fogok szemügyre venni, melyek három különböző módon határozzák meg a hiányzó premisszát.

8.3 A tragikus olvasat

Amikor a kérdés úgy hangzik, melyik gyerekének adja Sophie az életmentő gyógyszert, a két gyerek eltérő adottságai figyelembe vehetők. Nem árulás a gyengébb fizikai konstitúciójú, rosszabb erőben lévő gyerek ellen, ha az anya a jobb felgyógyulási esélyekkel rendelkező gyereknek adja a birtokába került gyógyszert. Amikor azonban pontosan az a kérdés, hogy melyik gyereket tagadja meg, taszítsa el magától az anya, akkor nem tehet különbséget gyermekei között. Nincs olyan tulajdonságuk, melynek alapján az egyik inkább elárulható volna, mint a másik.

Van a morális dilemmáknak egy elmélete, mely erre a körülményre – az egymásba ütköző erkölcsi kívánalmak egyenlő kötőerejére – alapozza a negyedik premisszát, mely ezek szerint így szól:

(P5*) Nem szólnak erősebb erkölcsi indokok amellett, hogy *S* *a*-t cselekedje meg, mint amellett, hogy *b*-t cselekedje meg; ugyanígy nem szól-

nak erősebb erkölcsi indokok amellett sem, hogy *S* *b*-t cselekedje meg, mint amellett, hogy *a*-t cselekedje meg. Mindkét „kell" (az, hogy *S*-nek meg kell cselekednie *a*-t, és az, hogy *S*-nek meg kell cselekednie *b*-t) túléli a konfliktust; egyiket sem oltja ki a másik.[10]

Tegyük fel, hogy P5* teljesül. Akkor mindkét „kell" érvényes, hatályban lévő erkölcsi követelményt fejez ki. P1-P5* morális dilemmát definiál. Bármit válasszon *S*, választása borzasztó lesz erkölcsileg, mégpedig a következő, evidensnek látszó értelemben: *S* csak úgy tehet eleget annak a követelménynek, melynek a teljesítését választotta, hogy a másiknak nem tesz eleget, ezzel pedig egy érvényes, hatályban lévő erkölcsi követelményt sért meg.[11] Aki megsért egy érvényes erkölcsi követelményt, vétséget követ el. Aki olyan helyzetben kénytelen választani, amelyben bármit válasszon, meg fog sérteni egy érvényes erkölcsi követelményt, az – ebben a helyzetben – nem tud erkölcsi vétségtől mentes cselekvést választani.

A morális dilemmák egy része elkerülhető; a cselekvő egy korábbi lépésével maga hozza magát abba a helyzetbe, hogy csak két egyaránt problematikus cselekedet közt választhat. Sophie választása nem ilyen. Itt a morális dilemma rákényszeríti magát az asszonyra. Semmit nem tehet azért, hogy elkerülje a helyzetet, melyben csak olyat léphet, amiért – a morális dilemmák itt vázolt elmélete szerint – el kell marasztalnunk.

Ha az erkölcs ilyen következményre vezethet, akkor mélységesen nyugtalanító. Hiszen ez annyit jelent, hogy ártatlanul kerülhetünk helyzetekbe, melyekből – bármit tegyünk – csak vétkesként kerülhetünk ki.

[10] Ahelyett, hogy „egyiket sem oltja ki a másik", esetleg azt mondhatnánk: „mindkettő kioltja a másikat". Lásd például a következő megfogalmazást: „A konfliktus legerősebb esetei a valódi dilemmák, ahol két vagy három összeegyeztethetetlen cselekvési alternatíva mindegyikét perdöntő indokok támogatják." Thomas Nagel: „The Fragmentation of Value." Nagel: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press 1979, 128. Ez az olvasat azonban önellentmondást foglal magában, miként azt Walter Sinnott-Armstrong kimutatta: „[E]rkölcsi követelmények nem lehetnek mindent egybevetve erősebbek egymásnál. Ez azért van így, mert ha az egyik követelmény erősebb a másiknál, az utóbbi pedig erősebb az előbbinél, akkor az előbbinek erősebbnek kell lennie önmagánál, ami lehetetlenség." Walter Sinnott-Armstrong: *Moral Dilemmas*. Oxford: Blackwell 1988, 17. Így hát marad az az olvasat, mely szerint egyik „kell" sem oltja ki a másikat.

[11] Lásd Sinnott-Armstrong: *Dilemmas*, 29.

Fel kell tennünk a kérdést, hogy lehetséges-e ez egyáltalán? Ha a P1-P5* premisszák a morális dilemmák igaz elméletét feszítik ki, akkor a válasz: igen. Egyrészt P1-P5* nem tartalmaz olyan feltételt, hogy a dilemma elkerülhető legyen, tehát ez olyankor is előállhat, amikor *S*-re más személyek vagy személytelen körülmények kényszerítik rá a választást. Másrészt P1-P5* maga után vonja, hogy bármit tegyen *S*, mindenképpen vétkes lesz egy érvényes erkölcsi követelmény megsértésében.

Ha a dilemma elé került ember ártatlanul kerül a választási kényszer elé, de nem kerülhet ki ártatlanul a választásból, mert az összes választható lehetőség erkölcsi vétség elkövetésével jár együtt, s ha a választás elkerülhetetlenül rákényszeríti magát a cselekvőre, akkor a dilemma a görög sorstragédiák szellemét idézi. Oidiposz bűnösnek találta magát apja megölésében és az anyjával kötött házasságban, és büntetésül önkezével oltotta ki a saját szeme világát. Ártatlan bűnös volt, de bűnös. A tragikus olvasat értelmében Sophie szintén ártatlan bűnös. Vétkes abban, hogy megsértette azt az erkölcsi parancsot, mely szerint anya nem taszíthatja el a saját gyermekét, noha ugyanakkor ártatlan is. Vétke az övé, noha nem felelős azért, hogy olyan helyzetbe került, melyben nem volt más választása, mint így vagy úgy megsérteni az anyai kötelesség parancsát. Erre utalok, amikor a morális dilemmák P1-P5* alkotta elméletét *tragikus olvasatnak* nevezem.[12]

Összefoglalnám a tragikus olvasat konklúzióit:

(K1*) Bármelyik „kell" teljesítését válassza *S*, egyben egy másik megsértését is választja; a megsértett „kell" nincs kioltva: érvényes, hatályban van.

(K2*) *S* ártatlanul kerülhet szembe a dilemmájával,

(K3*) de ha egyszer szembekerült vele, nem jöhet ki belőle ártatlanul.

A tragikusként értelmezett dilemmák paradigmatikus esetei azok, amelyek – Joseph Raz szavaival – „tönkreteszik magának a cselekvőnek az életét".[13] Ilyen esetekről beszél „Taktika és etika" című, méltán híressé vált cikkében Lukács György, aki tudomásom szerint elsőként vázolta fel

[12] Arról, hogy a morális dilemma olyan választási helyzet, melybe az egyén ártatlanul kerülhet, melyből azonban nem jöhet ki ártatlanul, lásd Christopher W. Gowans: *Innocence Lost*. New York–Oxford: Oxford University Press 1994, 218 skk.

[13] Joseph Raz: *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon 1986, 363.

a morális dilemmák tragikus elméletét még 1919 elején, miután csatlakozott a kommunista párthoz, és ezzel a forradalmi erőszakot választotta:

„[V]annak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el [...] gyilkolni nem szabad, feltétlen és megbocsáthatatlan bűn, de [mégis vannak helyzetek, amikor] elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni."[14]

Ugyancsak az ilyen végzetes súlyú választásokra utalt Bernard Williams évtizedekkel később:

„Egy másik, drasztikusabb esetben [...], melyet tragikusnak nevezhetnénk, a cselekvő igazoltan gondolhatja, hogy bármit tegyen, az mindenképpen rossz lesz; hogy konfliktusban álló morális kívánalmak [vonatkoznak rá], és egyiknek sem sikerül kioltania vagy maga mögé utasítania a másikat."[15]

Érthető, hogy a tragikus dilemmáknak elsősorban azok az esetei vonják magukra a morálfilozófusok figyelmét, melyek katasztrofális következményekkel járhatnak a döntéshozó életére nézve. Érdemes azonban szem előtt tartanunk, hogy más dilemmák eleget tesznek a „tragikus választás" P1-P5*-ben leírt feltételeinek, mindazonáltal csekélyebb súlyúak, következményeik nem végzetesek. P1-P5* a konfliktusba került erkölcsi kívánalmak súlyáról semmit nem mond. A tragikus olvasat premisszáit teljesítő, különböző súlyú morális dilemmák közt az a közös, hogy mindegyik előállhat „a sors rendeléséből", anélkül tehát, hogy a cselekvőt személyes felelősség terhelné a választásért, melyből – e szerint az olvasat szerint – csakis vétkesen kerülhet ki. A vétség nem minden esetben égbekiáltó, de minden esetben elkerülhetetlen. Ezért olyan felkavaró, ha a dilemma egisztenciális súlyú, ha tönkreteheti a cselekvő életét.

[14] Lukács György: „Taktika és etika." Lukács: *Forradalomban*. Szerkesztette Mesterházi Miklós. Budapest: Magvető, 1987, 132.V. ö. a „Lukács György dilemmája" című tanulmányommal e könyv Függelékében.

[15] Bernard Williams: „Conflict of Values." Williams: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press 1981, 74. V.ö. Ruth Barcan Marcus: „Moral Dilemmas and Consistency". In *Journal of Philosophy* 77 (1980) 121„136 (127): „Elbuksz, ha megteszed, és elbuksz, ha nem teszed meg."

A morális dilemmák tragikus elmélete megingatja az elmarasztalás és a felelősség közti összefüggésről alkotott felfogást, mely a Felvilágosodás óta dominálja a modern társadalmak jogi és erkölcsi gondolkodását. A domináns nézet szerint nem marasztalható el az az ember, aki önhibáján kívül – például kényszer, fenyegetés, manipuláció hatására vagy hipnózisban – követi el a rosszat. A tragikus dilemma elé került emberről is elmondható, hogy nem önhibájából követi el a rosszat, hiszen nem tehet róla, hogy olyan választás elé kerül, melyben csak egyformán rossz lehetőségek közt választhat. A tragikus olvasat szerint azonban az ilyen ember is vétkes, még ha ugyanakkor ártatlan is. Ha ez az olvasat helytálló, akkor jogi és erkölcsi gondolkodásunk nem konzisztens. Egyfelől általános elvként tartja számon, hogy senki nem tekinthető vétkesnek azért, amit nem állt módjában nem megcselekedni. Másfelől (ártatlan) vétkesként kezeli a tragikus dilemmába keveredett egyént.

Ezzel eljutottunk a piszkos kezek jelenségének első magyarázatához és értelmezéséhez. A tragikus olvasat szerint a morális dilemmával szembesülő ember egyszerre ártatlan és vétkes. Ebben áll a jelenség, amit a piszkos kezek metaforájával írtunk le. S ha ebben áll, akkor érthetővé válik a piszkos kezek fenomenológiája. Érthető, hogy a kezek bepiszkításának akár igazolt választását is indokolt habozásnak, tépelődésnek kísérnie, és indokolt, hogy a cselekvőt utólag erkölcsi rossz érzések üldözzék. Az is érthető, hogy a kívülálló helyes reakciója a piszkos kezek eseteire miért nem az egyértelmű elmarasztalás: mivel a cselekvő egyszerre ártatlan és vétkes, a külső szemlélő ítélete is egyszerre felmentő és elmarasztaló. A piszkos kezek fenomenológiáját tehát a morális dilemmák elméletének két további konklúziójaként kapjuk meg:

(K4*) Aki csak aközött választhat, hogy milyen módon válik vétkessé, annak jó oka van rá, hogy döntését habozás és tétovázás közepette hozza meg, s hogy utólag bűntudata legyen.

(K5*) A kívülállónak egyszerre van oka rá, hogy elítélje a morális dilemmában választó egyént azért, mert vétkes cselekedetre szánta el magát, és ugyanakkor fel is mentse őt, hisz ártatlanul került a dilemma elé, melyből nem jöhet ki ártatlanul. Ennek az ambivalenciának a megrendülés, részvét és rokonszenv érzései felelnek meg, nem harag és megvetés.

Végül e két konzekvencia együtt magában foglalja a piszkos kezek fenomenológiájának harmadik vonását:

(K6*) A cselekvőtől és a külső szemlélőtől elvárt erkölcsi reakciók nem párhuzamosak, mint az igazolhatatlan piszkos kezek esetében, hanem széttartanak.

8.4 A tragikus olvasat kritikája

Akadnak filozófusok, akik valóban a morális dilemmák itt tragikusnak nevezett elméletének háttere előtt tárgyalják a piszkos kezek tünetcsoportját.[16] Értelmezésük egyszerű és elegáns. De csak akkor lehet helytálló, ha helytálló a tragikus olvasat is. Véleményem szerint jó okunk van kételkedni abban, hogy megállná a helyét.

Induljunk ki a következő distinkcióból. Azt, hogy „*S*-nek végre kell hajtania *a*-t", kétféleképpen érthetjük. Érthetjük úgy, hogy van olyan indok, mely önmagában azt kívánja, hogy *S* hajtsa végre *a*-t. Ha a döntésre vonatkozó többi indokot zárójelbe tesszük, akkor az adott indok ismeretében kimondhatjuk, hogy *S*-nek végre kell hajtania *a*-t. Úgy is fogalmazhatnánk: az indokról első megközelítésben – még mielőtt a többi indokkal szembesítenénk – állapítjuk meg, hogy elvárhatóvá teszi *a* végrehajtását. Az etikai irodalom *prima facie* kívánalmaknak nevezi az erkölcsi kívánalmakat, amikor ebben az előzetes megközelítésben beszél róluk. Az egyik lehetőség tehát az, hogy az „*S*-nek végre kell hajtania *a*-t" megállapítást ebben az előzetes, a többi indokot még zárójelben hagyó megközelítésben értjük. Teljesen kifejtve így szól: „*S*-nek *prima facie* végre kell hajtania *a*-t".

A másik lehetőség az, hogy feloldjuk a zárójelet, azaz megvizsgáljuk, hogy mi történik az *a* végrehajtását megkövetelő indokkal, ha szembesítjük vele a döntési helyzetre vonatkozó többi indokot. A mérlegelés eredménye vagy az lesz, hogy az adott indokot a választásra vonatkozó összes indok ismeretében is követni kell, vagy az, hogy az összes indokot figyelembe véve nem kell követni. Ha az összes indokot figyelembe véve is követni kell, akkor azt mondhatjuk: *S*-nek *mindent egybevetve* végre kell hajtania *a*-t.

[16] Például Michael Walzer: „Political Action: The Problem of Dirty Hands." *Philosophy and Public Affairs* 2 (1973) 160–180., lásd e könyv nyolcadik fejezetét (közelebbről a 8.3. szakaszt).

S-nek mindent egybevetve végre kell hajtania *a*-t, ha *prima facie* végre kell hajtania *a*-t, és ugyanakkor nincs olyan indok, mely azt kívánná tőle, hogy ne hajtsa végre *a*-t. Et a lehetőséget félretehetjük. Ahol csak egy bizonyos kívánalom végrehajtása mellett szólnak indokok, ott nincs konfliktus; ahol pedig nincs konfliktus, ott dilemma sem lehetséges. Ahhoz, hogy *S* konfliktushelyzetben találhassa magát, igaznak kell lennie, hogy adva vannak a *prima facie* „kell" által elvárt cselekvés végrehajtása ellen szóló indokok. Hogyan lehet igaz ilyen körülmények között, hogy *S*-nek *mindent egybevetve* végre kell hajtania *a*-t? Kétféleképpen. Vagy úgy, hogy az *a* végrehajtása mellett szóló indok perdöntő erejű, maga mögé utasítja a vele konfliktusban lévő indokokat. Ebben az esetben – a tragikus elmélet szerint – nincs morális dilemma. Csak *a*-t kell végrehajtani; *S* nem sért meg egy érvényes, hatályban lévő „kell"-t, ha *b*-t nem hajtja végre. A másik lehetőség az, hogy *a* és *b* végrehajtása mellett egyforma erősségű indokok szólnak. Egyik sem oltja ki a másikat. Erre a lehetőségre épít a tragikus olvasat. Azt állítja, hogy *S*-nek mindent egybevetve végre kell hajtania *a*-t, és mindent egybevetve végre kell hajtania *b*-t. Innen a dilemma.

Mivel az egyforma erősségű cselekvési indokok nem oltják ki egymást, ezért – ha az egyetlen indok, mely *a* végrehajtása ellen szól, a *b* végrehajtását sürgető indok volna, és viszont, akkor bízvást elmondhatnánk, hogy *S*-nek mindent egybevetve végre kell hajtania *a*-t, és mindent egybevetve végre kell hajtania *b*-t. A morális konfliktus feloldhatatlan morális dilemma volna. De igaz-e, hogy nincs más indok a színen? Nevezzük a választható cselekedetek mellett, illetve ellen szóló indokokat elsőfokú indokoknak. Ha két cselekedet közt konfliktus van – ha az egyik végrehajtása kizárja a másik végrehajtását –, akkor a mellettük szóló indokok is összeütköznek: az *a* végrehajtása mellett szóló indokok *b* végrehajtása ellen szólnak és viszont. Az elsőfokú indokok ebben az értelemben tartalmi, szubsztantív indokok: érdemi állásfoglalásra késztetnek egy bizonyos cselekedet mellett és más cselekedetek ellen. Nos, ha az összes cselekvési lehetőség mellett szóló elsőfokú indokok egyenlő súlyúak, akkor a morális konfliktus első fokon morális dilemmának látszik abban az értelemben, ahogy a tragikus elmélet a morális dilemmákat interpretálja. De ez nem zárja ki, hogy a mérlegelésben szerepet követeljenek maguknak másodfokú – nem konkrét cselekedetek mellett vagy ellen, hanem a konfliktus egészének egy bizonyos értelmezése mellett vagy ellen szóló – indokok.

Ilyen másodfokú indok az az elv, mely szerint nem várható el, hogy *S* végrehajtson egy cselekedetet, melyet nem áll módjában végrehajtani. Nevezzük ezt a megállapítást kell-lehet elvnek.

Kell-lehet elv: Ha igaz, hogy kell, akkor annak is igaznak kell lennie, hogy lehet.

A morálfilozófusok egy része elutasítja a *kell-lehet elv-et.*[17] Talán a legfontosabb ellenérvük így szól. Mindennapi erkölcsi ítéleteink gyakran olyan tulajdonságok miatt marasztalnak el embereket, melyeket nem áll hatalmukban kontrollálni. Ahogy Robert M. Adams egy híres tanulmányában megjegyzi, „számos nem akaratlagos tudatállapotunk önmagában véve etikai értékelés és kifogás tárgya".[18] Rossznéven vesszük például, ha valaki hajlamos a dühkitörésre, még ha tudjuk is, hogy bármennyire igyekezzék is, nem képes úrrá lenni szangvinikus természetén. Ha így van, akkor jó okunk lehet elejteni a kell-lehet elvet. Helyette talán különbséget kellene tennünk egyfelől „kell és lehetséges", másfelől „kell, bár nem lehetséges" dolgok között.[19]

Véleményem szerint az efféle megállapítások nem elégségesek a kell-lehet elv megdöntéséhez. A nem akaratlagos diszpozícióknál maradva: soha nem állítható egy dühkitörésekre hajlamos emberről, hogy *elegendő* erőfeszítést tett önkénteles dührohamainak megfékezésére. Nem nehezményezhetnénk a viselkedését, ha nem abból indulnánk ki, hogy mindig újrakezdheti a küzdelmet etikailag kifogásolható jellemvonásának megváltoztatásáért. Tegyük fel mégis, hogy „a nem akaratlagos tudatállapotok" vonatkozásában minden további nélkül igaz, hogy a kell-lehet elv nem vonatkozhat rájuk. Idézett tanulmányában Adams különbséget tesz „a cselekvés etikája" és „a tudatállapotok etikája" között. Leszögezi, hogy megállapításai csupán az utóbbira vonatkoznak. A „cselekvés etikájára" való kiterjesztésük – ezt már e könyv szerzője mondja – zavaró következményekre vezetne. Tegyük fel, *S* megteszi *a*-t, és *a* általában etikai értékelés és kifogásolás tárgya. Ha *S* kompetens cselekvő volna, elmarasztalnánk *a* végrehajtása miatt. *S* azonban súlyos mentális fogyatékkal él. Híján van a szükséges belátóképességnek. Nem lehet elmarasztalás tárgya. Nem várható el tőle, hogy ne tegye meg *a*-t, mert nem áll módjában felismerni, hogy ez helytelen, és cselekvését akaratlagosan hozzáigazítani a felismeréshez. A súlyos mentális fogyatékkal élő embert azért nem marasztaljuk el, mert az ő esetében érvényesnek fogadjuk el a kell-lehet elvet. De ha az ő esetében érvényes, miért ne volna érvényes más esetekben is? Elmarasztalnánk-e Sophie-t azért, mert csak egy gyerek megmentéséhez elegendő gyógyszert lehet a lágerben szereznie? Elmarasztalnánk-e, ha azért nem menti meg mind a két gyerekét, mert nincs rá lehetősége? Aligha. Nem mondanánk, hogy *S* köteles *a*-t cselekedni, ha *a* nem tartozik a választható lehetőségek közé. A cselekvés tartományában nem adhatjuk fel a kell-lehet elvet anélkül, hogy erkölcsünk alapjait meg ne ingatnánk.

Ha azonban a kell-lehet elv marad, akkor a tragikus olvasat nem tartható. P3 szerint *a* és *b* külön-külön végrehajtható, tehát P1 (*S*-nek végre kell hajtania *a*-t) és P2 (*S*-nek végre kell hajtania *b*-t) külön-külön eleget tesz a kell-lehet elvnek. De csak külön-külön. P4 ugyanis pontosan azt mondja ki, hogy *S* vagy *a*-t, vagy *b*-t hajtja végre, *a*-t és *b*-t együtt nem lehet végrehajtania. Igaz, sem az *a* végrehajtása mellett szóló indokok nem oltják ki a *b* végrehajtása mellett szóló indokokat, sem a *b* végrehajtása mellett szóló indokok nem oltják ki az *a* végrehajtása mellett szóló indokokat, mindkét „kell" túléli a konfliktust, érvényes követelmény marad. Elmondhatjuk tehát, hogy *S* a konfliktus közepette is azzal a követelménnyel szembesül, hogy mind *a*-t, mind *b*-t hajtsa végre.[20] Ám *a* és *b* együttes végrehajtásának követelménye csupán *prima facie* követelmény lesz. Azt megelőzően találjuk érvényesnek, hogy a kell-lehet elvet is bevonnánk a mérlegelésbe. Mihelyt ennek az elvnek a következményeit fontolóra vesszük, arra a kikerülhetetlen eredményre fogunk jutni, hogy

[17] Lásd, a piszkos kezek és morális dilemmák irodalmán belül, Michael Stocker: *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon 1990, 95 skk.

[18] Robert M. Adams: „Involuntary Sins." *Philosophical Review* 94 (1985) 3–31 (12).

[19] Lásd Stocker: *Plural*, uo.

[20] Bernard Williams azt a követelményt, hogy S hatsa végre *a*-t és *b*-t, egy külön elv alkalmazásának tudja be. Ez az elv, melyet *agglomerációs elvnek* nevez, azt mondja ki, hogy az „*a*-t kell tennem" és a „*b*-t kell tennem" megállapítások maguk után vonják, hogy „*a*-t és *b*-t kell tennem". A továbbiakban úgy érvel, hogy az agglomerációs elv és a kell-lehet elv együtt nem tartható, együttes alkalmazásuk inkonzisztenciához vezet. Vamelyiket el kell hagyni, és Williams szerint az agglomerációs elvtől kell megszabadulnunk. Lásd Bernard Williams: „Ethical Consistency." Williams: *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press 1973, 183 skk.

S-nek *mindent egybevetve* nem *a*-t és *b*-t, hanem *a*-t vagy *b*-t kell végrehajtania. Ha *a*-t hajtja végre, akkor nem várható el, hogy *b*-t végrehajtsa, hiszen *b*-t ekkor már nem lehet végrehajtania, a kell-lehet elv szerint pedig amit nem lehet végrehajtani, annak a végrehajtása nem várható el. Ha pedig *b*-t hajtja végre, akkor – ugyanezen okból – az nem várható el, hogy *a*-t hajtsa végre. A két egyenlő erejű „kell" közül *S* bármiféle vétség elkövetése nélkül megvalósíthatja az egyiket és elmulaszthatja végrehajtani a másikat. Bár *önmagában* egyik „kell" sem oltja ki a másikat, az egyik „kell" *választása következtében* a másik mégiscsak kihúny. Nem igaz, hogy két egyenlő erejű „kell" konfliktusa azzal fenyegetné *S*-t, hogy bármelyiket hajtsa végre, a másik végrehajtásának elmulasztása vétkessé teszi. A dilemma nem tragikus, sőt nem is dilemma: szabályos morális konfliktusra redukálódik.

8.5 Látszólagos dilemmák

Richard Hare általános magyarázatot javasol a fenti megállapításra. A morális konfliktusok morális elvek összeütközésében állnak. Ha azonban helyesen értelmezzük morális elveinket, akkor azt találjuk, hogy összeütközésük nem valóságos; látszata tudásunk korlátozottságából ered. Miről van szó?

Mindennapi életünkben a morális elvekkel mint egy erkölcsi kódex szabályaival találkozunk. Valamely cselekedet helyénvaló, ha megfelel a rá vonatkozó szabályoknak. Hare azt javasolja, nevezzünk két releváns szabályt *F*-nek és G-nek. *F* szerint soha nem szabad végrehajtanunk egy cselekedetet, ha az *f*-nek (például egy ígéret megszegésének) számít, míg *G* szerint soha nem szabad végrehajtanunk egy cselekedetet, ha az *g*-nek (például károkozásnak) minősül. Eljön a nap, amikor nem tudunk egyszerre eleget tenni *F*-nek és G-nek. Meg kell állapítanunk, hogy melyiket illeti meg elsőbbség a másikkal szemben. Tegyük fel, hogy kevesebb kárt okozunk, ha nem tesszük *f*-et, mint ha *g*-t nem tesszük. Ez esetben az adott körülmények között *g*-t kell megcselekednünk. De ha megállapítjuk, hogy *F* és *G* konfliktusa esetén a *G*-nek való engedelmeskedéstől kell eltekintenünk, akkor módosítottuk *G*-t. Egy új szabályhoz, *G**-hoz jutunk, mely immár nem azt írja elő, hogy soha ne tegyük *g*-t, hanem azt, hogy soha ne tegyük *g*-t, kivéve, ha *g* megcselekvése az egyedüli módja *f* elkerülésének. A konfliktus megoldása arra a felismerésre vezet, hogy *G* eleve nem tartozott az érvényes szabályok közé, csak mi ezt korábban nem tudtuk. Most azonban már látjuk, hogy *G** jobban megközelíti a kifogástalan szabályt, mint *G*, és *G** nincs összeütközésben *F*-fel.[21]

A morális konfliktusoknak ez az eliminatív analízise elkerüli a tragikus elmélet nyomasztó következményét: a kapcsolat megszakítását az erkölcsi felelősség és az erkölcsi elmarasztalhatóság között. Ez kétségtelen előnye, aminek azonban súlyos ára van.

Térjünk vissza Sophie választásához. Képviselje *f* azt az alternatívát, hogy az anya tétlenül hagyja mindkét gyermekét a halálba küldeni, *g* pedig azt, hogy elárulja egyik gyermekét a másik megmentése érdekében. Hare érvelése nyomán azt kell mondanunk, hogy mivel *F*-et elsőbbség illeti meg *G*-vel szemben, ezért *G* óhatatlanul átalakul *G**-gá, mely szerint a szülőknek soha nem szabad elárulniuk a gyermeküket, kivéve, ha az egyik gyerek elárulása szükséges feltétele a másik gyerek megmentésének. De ha *G** a megfelelően értelmezett szabály, akkor a morális elmélet komoly bajba kerül. Ép erkölcsi érzékű ember aligha lesz kész feladni intuícióját, hogy gyermekünk elárulása minden körülmények között rettenes dolog, méghozzá nemcsak pszichológiai, hanem morális szempontból is.

Vannak persze morális elméletek, melyek nagyon sok erkölcsi meggyőződést vagy nagyon mélyen megalapozott erkölcsi meggyőződéseket nyilvánítanak tévesnek. Ezek kapcsán radikális revizionizmusról szokás

[21] Lásd Richard M. Hare: *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon 1981, 33. Hare érve olyan (látszólagos) konfliktust feltételez, ahol az egyik szabály elsőbbséget élvez a másikkal szemben. Hasonló eredményre jutna azonban akkor is, ha mindkét szabály ugyanolyan erősségű volna. Akkor mindkettőt a következőképpen kellene módosítani: „Soha ne tedd *g*-t (*f*-et), kivéve, ha választanod kell *g* és *f* megcselekvése között, és úgy döntöttél, hogy *f*-et (*g*-t) nem teszed meg." Hare konzekvencialista volt, de érvelése semleges a konzekvencialista és a deontológiai elmélet között. Igen hasonlóan érvel például Alan Donagan, lásd *Theory*, 93. Komplexebb morálepisztemológiai érvek alapján, de lényegében ugyanerre az eredményre jut Ronald Dworkin *Justice for Hedgehogs* című összefoglaló értekezésében, Cambridge, Mass.: Belknap 2011, 118-120. Lásd még Dworkin: "Do Liberal Values Conflict?". Dworkin, Mark Lilla és Robert Silvers, szerk.: *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: NY Books 2001, 81 sk.

beszélni. Minden morális elmélet egyben kritikája is mindennapi erkölcsi ítéleteinknek, hiszen szisztematikusan szembesíti őket általános elveinkkel, melyek egymáshoz való viszonyát is szisztematikus vizsgálatnak veti alá. De általában nem tekintjük egy elmélet erősségének, ha alapelvei köznapi ítéleteink egész struktúrájának radikális felforgatását kívánják meg. A morális elméletek alkotásának elsődleges célja a mindennapi erkölcs állományának átfogó értelmezése és magyarázata. A sikeres elméleteknek óhatatlanul van kritikai élük, de azt is elvárjuk tőlük, hogy erkölcsi gondolkodásunk minél nagyobb részét tegyék érthetővé és igazolják.

Az eliminatív analízis a radikális revizionizmus körébe tartozik. Nem értelmezni kívánja a morális dilemmákkal kapcsolatos mindennapi vélekedéseinket és érzelmeinket, hanem kimutatni, hogy tévesek.

Hare ezt írja például egy esszéjében:

> „Az az ember, aki jó morális elveket vall, valószínűleg bűnösnek fogja *érezni* magát, bármit tegyen az olyan helyzetekben, mint ez. [...] Ha nem érezne így, kevésbé jó ember volna. De másfelől az olyan embernek, akinek a legfőbb célja a bűnösség érzésének elkerülése, nem adhatunk jobb tanácsot, mint hogy növesszen vastag bőrt. [...] Bár [...] az, aki szerint 'az ember feláldozhatja morális integritását igazolt módon, egy kellően értékes cél szolgálatában', inkoherens dolgot állít, nem inkoherens azt állítani, hogy az ember feláldozhatja ilyen célok szolgálatában a lelki békéjét. És könnyen összetéveszthetjük a morális integritást a lelki békével, ha azonosítjuk a bűn elkövetését azzal az érzéssel, hogy bűnt követtünk el."[22]

Nem zárhatjuk ki eleve, hogy a morális dilemmákkal kapcsolatos köznapi nézeteink radikálisan tévesek. Azonban a revízió kezdeményezője sem érheti be azzal, hogy kimutatja a tévedést. Meg is kell magyaráznia, hogy ha nézeteink tévesek, miért vagyunk hajlamosak ragaszkodni hozzájuk. Számot kell adnia megingathatatlan hitünkről, hogy aki olyan választás elé kényszerül, mint Sophie, az nem csupán úgy fogja *érezni*, hogy valami szörnyűséget követ el, hanem *valóban* szörnyűséget követ el, noha nincs abban a helyzetben, hogy ne kövessen el szörnyűséget.

[22] Richard M. Hare: „Rules of War and Moral Reasoning." Hare: *Essays on Political Morality*. Oxford: Clarendon, 1989, 58 sk.

Hare javasol egy magyarázatot: „könnyen összetéveszthetjük a morális integritást a lelki békével, ha azonosítjuk a bűn elkövetését azzal az érzéssel, hogy bűnt követtünk el." A bűnösség *érzése* nem bizonyítja a bűnösség *tényét*. Erkölcsi érzelmeink, akárcsak az ítéleteink, tévesek lehetnek. Hozzátehetjük: sokkal könnyebben lehetnek tévesek, mivel nem eléggé finomra hangoltak: ha vétlen okozói vagyunk valami bajnak, rossz érzésünket könnyen összetévesztjük a bűntudattal.[23]

Hare azonban nem csupán azt mondja, hogy a bűnösség érzése az erkölcsi integritás és a lelki béke összekeverésén alapul. Azt is mondja, hogy ha a morális dilemmának látszó választás elé került ember „nem érezne [bűntudatot], kevésbé jó ember volna". Más szóval elfogadja, hogy a téves erkölcsi érzés nem a jó embernek *látszó* egyén tulajdonsága: akit az adott helyzetben nem kerítene hatalmába ez az érzés, *valóban* kevésbé jó ember volna. Ez a megállapítás további magyarázatot kíván; ez az, amire elsősorban magyarázatot kell kapnunk.

Maga Hare nem ad magyarázatot, sőt, mintha magát a problémát sem érzékelné. Létezik azonban egy viszonylag széles körben elterjedt magyarázat, mely pontosan erre a kérdésre válaszol. Valahogy így:

A morális dilemmának látszó helyzetek a cselekvőt szokatlanul nehéz választás elé állítják. Két vagy több „kell" között kénytelen választani, melyek az adott helyzetben egyaránt aktuálisak, és egyaránt erős követelést tartalmaznak. Bármelyik teljesítésének elmaradása súlyos következményekkel jár. A választás elé került egyén azonban bizonytalan abban, hogy melyiknek kell elsőbbséget adnia. Bizonytalansága részint abból származik, hogy nem látja pontosan, hogyan kell rangsorolnia a riválisválasztási lehetőségeket: vagy azért, mert a következményeik csak részben láthatók előre, vagy azért, mert a versengő követelések nehezen összemérhetők.

Ám ha ő maga bizonytalan is abban, hogy melyik a helyes választás, ez még nem jelenti, hogy helyes választás a valóságban sincs. Éppen azért kell mérlegelnie, hogy az egymást kizáró cselekvési lehetőségek közül melyiket válassza, mert meggyőződése, hogy vannak jobb és rosszabb választások, és hogy az ő felelőssége a legjobb választást megtalálni. A tét óriási,

[23] Lásd Terrance C. McConnell: „Moral Residue and Dilemmas." Mason: *Moral Dilemmas*, 38.

s a cselekvő ezért a biztos tudást sem tekintheti biztos tudásnak. Akkor is úgy kell éreznie, hogy még nem tett meg mindent a helyes válasz megtalálásáért, ha birtokában van a helyes válasznak, és ezt elvben tudja is. Ha nem érezné így, „kevésbé jó ember volna".

A döntési helyzet *a valóságban* nem dilemma: van jó megoldása. Ha a cselekvő ezt választja, nem válik bűnössé, vétkessé, elmarasztalhatóvá. De soha nem lehet biztos benne, hogy jól választ-e, s ha nem választ jól, akkor bűnös, vétkes, elmarasztalható lesz. A helyzet dilemmának *látszik*, és ennek jó oka van. Más szóval, jó oka van annak, hogy miért tesz jobb emberré valakit a dilemma illúziójához való ragaszkodás: akit megrémít a lehetőség, hogy valamely adott cselekedet elmulasztásával egy érvényes „kell"-t sért meg, és ezzel bűnössé, vétkessé, elmarasztalhatóvá teszi magát, az valószínűleg minden tőle telhetőt meg fog tenni azért, hogy a helyes döntést hozza meg.[24]

Ebben az olvasatban a dilemma látszatát kísérő erkölcsi érzelmek a cselekvő bizonytalanságát fejezik ki, nem szűnő kétkedését abban, hogy helyesen választ-e, választott-e, nem szűnő rossz érzését, hogy választása esetleg elhibázott és ezért bűnös vagy vétkes. Ez a fajta bizonytalanság önmagában is szenvedést okoz, azonban – mint az imént, Hare megállapításai kapcsán láttuk – az emberi érzelmek nem eléggé finomra hangoltak ahhoz, hogy az erkölcsi kétségek szülte rossz érzést élesen el tudjuk választani a bűntudattól. A kétféle érzelem átfolyik egymásba. Ám ez egyáltalán nem baj; inkább jó dolog, mert „nagyobb óvatosságra késztetheti a cselekvőket a tetteik kapcsán, és érzékenyebbé teheti őket a felelősségük iránt."[25] Minél elmosódottabb a kétféle érzelmi állapot közti határvonal, annál hajlamosabbak vagyunk a kételkedésre és önvizsgálatra utólag, és a lehető leggondosabb döntésre előzetesen.[26]

Ezt az értelmezést nevezem *a látszólagos dilemmák olvasatának*. Akárcsak a tragikus olvasat, ez is P1-P4-ből indul ki. A tragikus olvasattól eltérően összeegyeztethető a kell-lehet elvvel, sőt, kifejezetten épít rá. A P5* premisszát azonban egy másikkal helyettesíti:

(P5**) *S* bizonytalan abban, hogy *a* megcselekvésének kívánalma oltja-e ki *b* megcselekvésének kívánalmát, vagy *b* megcselekvésének kívánalma oltja ki *a* megcselekvésének kívánalmát, vagy egyik sem oltja ki a másikat.

P1-P4 és a kell-lehet elv kombinációja kizárja a tragikus olvasatot. K1* (bármelyik erkölcsi kívánalom teljesítését válassza *S*, egyben egy másik megsértését is választja; a megsértett „kell" nincs kioltva: érvényes, hatályban van) hamis, mert ha *S* végrehajtja *a*-t, és *a* végrehajtása megengedett akkor *S*-nek nem kell végrehajtania *b*-t. Ezért, bár K2* igaz marad (azaz megtörténhet, hogy *S* ártatlanul kerül szembe a dilemmának látszó választási helyzettel), K3* hamisnak bizonyul (nem igaz, hogy a dilemmának látszó választási helyzetből ne lehetne ártatlanul kijönni), hiszen, mint épp az imént láttuk, mert ha *S* végrehajtja *a*-t, és *a* végrehajtása megengedett akkor már nem igaz, hogy S-nek végre kell hajtania *b*-t. A látszólagos dilemmák olvasata tehát a következő konklúziókra vezet:

(K1**) Ha *S* két vagy több – külön-külön teljesíthető, együtt azonban nem teljesíthető –, egyforma erejű erkölcsi követelmény közül az egyiket végrehajtja, akkor a többit nem kell végrehajtania; a dilemma látszólagos.

(K2**) *S* ártatlanul kerülhet dilemmának látszó választási helyzetbe, azonban

(K3**) Nem igaz, hogy a dilemmának látszó választási helyzetből ne lehetne ártatlanul kijönnie.

Ha most áttérünk a piszkos kezek jelenségét leíró konklúziókra, akkor azt találjuk, hogy a látszólagos dilemmák olvasata is számot ad ezekről a jelenségekről. P1-P5** maga után vonja, hogy

(K4**) még ha *S* számára megengedett is *a* (*b*) végrehajtása, indokolt, hogy *S*-t kétségek gyötörjék: nem cselekszik-e/cselekedett-e mégis valami terhére írható, rossz dolgot, amikor *a*-t (*b*-t) végrehajtja/végrehajtotta;

(K5**) miközben a kívülállónak oka van rá, hogy elvárja *S*-től az előzetes bizonytalankodást és az utólagos kételkedést választásának helyességét illetően, ugyanakkor nincs oka rá, hogy elítélje őt: megrendüléssel, részvéttel és rokonszenvvel kell közelítenie hozzá.

Ha a látszólagos dilemmák olvasata megállja a helyét, akkor valódi morális dilemmák nincsenek, de a dilemmának látszó helyzetek valódi,

[24] Lásd Terence C. Mc Connell: „Moral Dilemmas and Consistency in Ethics." Christopher W. Gowans, szerk.: *Moral Dilemmas.* New York–Oxford: Oxford University Press 1987.

[25] McConnell: „Moral Residue", 38.

[26] Lásd Patricia Greenspan: *Practical Guilt.* Oxford: Oxford Uiversity Press 1995, 158sk.

komoly gondot okoznak a cselekvő egyénnek. A gond részint az emberi tudás korlátozottságából, részint – és mindenekelőtt – az erkölcsi tét súlyosságából következik.

A látszólagos dilemmák olvasata helyesen mutat rá, hogy a kétségek közti vergődés elválaszthatatlanul együttjár a morális dilemmákkal (vagy, ahogy ez az olvasat állítja, a dilemmának látszó helyzetekkel). De a kétely másféle helyzeteknek is kísérőjelensége. A morális dilemmákat (vagy dilemmának látszó helyzeteket) kísérő kétely sajátosságát az teszi, hogy a megengedett – vagy egyenesen a legjobb – választás egyszersmind erkölcsileg problematikus is. A cselekvőt gyötrő kétségek pontosan abból táplálkoznak, hogy nem lehet *eléggé* biztos benne, hogy a szörnyűséges alternatíva, melyet választott, nem rosszabb annál, amit szintén választhatott volna.

Ám ez az észrevétel az elgondolás alapjait kérdőjelezi meg. A kétségek azzal a leküzdhetetlen érzéssel függenek össze, hogy a választott – és ugyanakkor elfogadhatatlan – alternatíva talán nem a legjobb a választható lehetőségek közül. Az alternatíva elfogadhatatlan volta azonban nem tárgya kételkedésnek.[27] S azért vergődik kétségek között, mert *biztosan tudja*, hogy választása szörnyűséges. Ahogy Bernard Williams olyan szépen írja Agamemnónról, aki a Trója elleni hadjárat feláldozása és Iphigeneia feláldozása között választ: éjszakánként álmatlanság gyötri, de „nem kétségei miatt hever álmatlanul, hanem a bizonyosság okán".[28]

Ha nincs ez a bizonyosság, akkor nincs ok a morális dilemma elé került cselekvő kételyeire. A bizonyosság pedig a választható lehetőségek objektív tulajdonságaira vonatkozik. A cselekvő abból indul ki, hogy tette *valóban* szörnyűséges. Ha nem ebből indulna ki, nem volna oka a szörnyű kétségekre, melyek nem hagyják nyugodni.

Innen kétfelé vezet az út. Kísérletet tehetünk a látszólagos dilemmák elméletének megmentésére. Ez csak úgy lehetséges, hogy elvetjük a vélekedést, mely szerint a dilemmával szembekerült ember meghasonlásra, kétkedésre való hajlamossága valami erkölcsileg üdvös dolog. Alapos filozófiai terápiát javaslunk azok számára, akinek az erkölcsi gondolkodását összezavarja a morális dilemmák tévképzete.

[27] Mint arra Joseph Raz rámutat, egy cselekedet erkölcsi jellemzői függetlenek attól, hogy van-e alternatívája. Lásd *Morality*, 363 sk.

[28] „Ethical", 173.

Ha eddig a szélsőséges konklúzióig nem kívánjuk követni a látszólagos dilemmák olvasatát, akkor el kell fogadnunk, hogy csak az a választási helyzet látszik morális dilemmának, amelyik valóban az.

8.6 Pótlólagos kötelezettségek

A szubjektív bizonytalanság olvasatának kudarca arra a belátásra vezet, hogy nem a morális dilemmák látszatát, hanem a valóságukat kell megvédeni.

Ha erre vállalkozunk, célszerűnek tűnhet azt az utat választani, amit Bernard Williams járt be „Etikai konzisztencia" és „Értékkonfliktusok" című tanulmányaiban.[29] Williams azt vizsgálta, hogy mi módon hozható összhangba a tragikus olvasat a kell-lehet elvvel. Ebben a szakaszban azt igyekszem megmutatni, hogy a tragikus olvasat ezen az úton nem menthető meg.

„Senki, aki a konfliktushelyzettel tisztában van, valójában nem gondolja azt, hogy a két dolgot *együtt* kell végrehajtania", szögezi le Williams. „Azt gondolja, hogy *mindegyiket* végre kell hajtania."[30] „Ha *b*-t teszem, akkor tévedés azt mondani, hogy (ugyanakkor) *a*-t kell tennem."[31] A dilemma mégis fennmarad, mert ha igaz is, hogy amikor *b*-t megcselekszem, nem kell egyszersmind *a*-t is megcselekednem, „ebből nem következik, hogy nem mondhatom ugyanakkor helyesen, hogy *a*-t meg kellett volna cselekednem, miként az sem következik, hogy korábban tévesen gondoltam volna, hogy *a* olyasvalami, amit meg kell cselekednem".[32] Ha most erkölcsileg megengedett a számomra, hogy ne tegyem *a*-t, ez nem

[29] A referenciákhoz lásd a 11. és 18. sz. jegyzetet ebben a fejezetben. Az „Etikai konzisztencia" eredetileg 1965-ben, az „Értékkonfliktusok" 1979-ben jelent meg.

[30] „Ethical", 181.

[31] Uo., 183. Lásd még David O. Brink: „Moral Conflict and Its Structure." H.E. Mason, szerk.: *Moral Dilemmas and Moral Theory*. New York–Oxford: Oxford University Press, 1996, 107 skk.

[32] „Ethical", 183.

foglalja magában, hogy *a* megcselekvésének követelménye a választás megszületése előtt merőben illuzórikus lett volna. És ha nem volt illuzórikus, akkor utólag sem válik illuzórikussá, még ha most már eltekinthetek is a megcselekvésétől. Valamilyen értelemben hatályban marad; az a dolgunk, hogy tisztázzuk, milyen értelemben.

A konfliktus során alulmaradt „kell" nem látszólagos „kell". „[A] *prima facie* kötelezettségek nem merőben *látszólagos* kötelezettségek; inkább úgy kell gondolnunk rájuk, mint igényekre, melyek reziduális kötelezettségeket hívnak életre, ha teljesítésük elmarad."[33] A vesztes „kell" alulmaradása után is jelen van a szituációban, és valamelyes normatív erővel rendelkezik. Ez a veleje az „Etikai konzisztencia" érvelésének.

Az „Értékkonfliktusok" többet is elmond a szóbanforgó reziduális kötelezettségekről.

> „A nyilvánvaló tényt, hogy a két dolog közül mindent egybevetve legfeljebb egyet kell megtennem, úgy szokták értelmezni, mintha mindent egybevetve csupán egy kötelezettség háramlanék rám. Ez azonban tévedés. Egészen biztos, hogy az ilyenfajta valós esetben két kötelezettség van jelen, bár az egyik súlya felülmúlja a másikét. Az, amelyiknek a súlya felülmúlja a másikét, nagyobb erővel rendelkezik, de a legyőzött kötelezettségnek is van ereje; ez abban nyer kifejezést, amit esetleg azokat *kárpótlandó* kell tennem, akik hátrányt szenvednek el a legyőzött kötelezettség veresége miatt, akár beérhetem azzal, hogy magyarázattal és mentegetőzéssel szolgálok, akár túl kell mennem ezen és valami szubsztanciálisabb jóvátételt is nyújtanom kell."[34]

Egyszóval, még ha nem igaz is, hogy *S* köteles teljesíteni a konfliktusban alulmaradt „kell"-t, a nem teljesített „kell" Williams szerint hátrahagy valamilyen reziduális kötelezettséget; ez a pótlólagos kötelezettség jóvátételt vagy legalábbis magyarázatot és mentegetőzést vár el *S*-től. Magában a választási helyzetben a vesztes „kell" nem rendelkezik cselekvést követelő erővel, de cselekvést követelő erővel rendelkezik abban a későbbi helyzetben, mely *S* cselekvése következtében előáll. Ebben az értelemben a konfliktus eldőlte után is érvényes és hatályos „kell" marad; a morális dilemma tehát valóságos. Ezt az elgondolást a *pótlólagos kötelezettségek* olvasatának nevezhetjük.

Ha a pótlólagos kötelezettségek olvasata megállja a helyét, akkor megmenti a tragikus olvasat hátterében rejlő intuíciót, mely szerint a morális dilemma elé került ember két vagy több mindent egybevetve kötelező erejű „kell"-lel kényszerül megbirkózni. Megmenti, méghozzá úgy, hogy a tragikus olvasat egyéb gyengéiben sem osztozik. Nem keveredik logikai ellentmondásba, és nem vonja maga után az ártatlan cselekvő vétkességének ítéletét. Egyben a morális dilemmák elméletének általánosítására is módot ad. Nem szorul rá arra a feltételezésre, hogy az összeütközésbe került erkölcsi követelések egyenlő erejűek, egyik sem oltja ki a másikat. Dilemmaként képes jellemezni olyan választási helyzeteket, melyekben az egyik „kell" egyértelműen maga után utasítja a többit. A vesztes „kell" akkor is reziduális kötelezettségeket hagyhat maga után, ha kötőereje nem a választás következményeként húny ki, hanem már a döntés előtt, a győztes „kell"-lel való szembesítés során. Mivel gyengébbnek bizonyul a riválisánál, ezért mindent egybevetve nincs ok a teljesítésére; kialvása azonban nem teljes megszűnést jelent, hisz nyomában új kötelezettségek keletkeznek.

A pótlólagos kötelezettségek gondolata azonban még kidolgozást igényel. Ha két vagy több „kell" konfliktusának helyes megoldása reziduális kötelezettségek keletkezésével jár, akkor a konfliktust eldöntő választás összetettebb, mint amilyennek eredetileg mutatkozott. Abból indultunk ki, hogy S-nek *a* vagy *b* megcselekvése között kell választania. Most viszont úgy találtuk, hogy az *a* és *b* közti választásnak folyományai vannak, melyek visszahathatnak az eredeti választásra. Tegyük fel, *S* végrehajtja t_1-ben *a*-t. Cselekedete azzal a követelménnyel szembesíti, hogy t_2-ben hajtsa végre j_b-t (ahol j_b a *b* elmulasztása miatti jóvátételt jelöli). Ha pedig t_1-ben *b*-t hajtja végre, akkor t_2-ben j_a-t kell végrehajtania (ahol j_a az *a* elmulasztása miatti jóvátételt jelöli). A pótlólagos kötelezettségek gondolata magában foglalja, hogy amikor *S* aközött választ, hogy *a*-t vagy *b*-t cselekedje meg, akkor a választásból származó későbbi kötelezettségek között is választ. Ha létezik a pótlólagos kötelezettség, akkor S az *a* és

[33] Uo., 176. A *prima facie* kötelezettség kifejezés William D. Ross-tól származik, miként tőle ered az a gondolat is, hogy a nem teljesített *prima facie* kötelezettségek reziduális kötelezettségeket hívnak életre. Lásd William D. Ross: *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press 1930.

[34] „Conflicts", 73. (K. J. kiemelése.)

b közti választás előkészítése során nem szorítkozhat arra a szűken vett konfliktusra, mely *a* végrehajtása és *b* végrehajtása között feszül. Be kell vonnia a mérlegelésbe a következő lépéseket is.

Így tehát *a* megcselekvésének, illetve *b* megcselekvésének az előírása teljes egészében megfogalmazva így fog hangzani: „Cselekedd *a*-t t_1-ben, t_2-ben pedig cselekedd j_b-t", illetve „Cselekedd *b*-t t_1-ben, t_2-ben pedig cselekedd j_a-t". A döntést nyilvánvalóan nem hagyja érintetlenül, hogy *S* most már számításba veszi utólagos jóvátételi kötelezettségeit. Tegyük fel például, hogy *a* végrehajtásának parancsa és *b* végrehajtásának parancsa egyenlő kötőerejűek, és *S* ugyanakkor j_a-t képes lenne végrehajtani, j_b-t azonban nem. Ez a mérleget *b* javára billenti el.

Mit jelent azonban, hogy *S* végrehajtja t_1-ben *b*-t, t_2-ben pedig j_a-t? Azt jelenti, hogy a *b* miatt kárt szenvedett személynek immár nincs követelése vele szemben. Előbb *a* végrehajtásának „kell"-je tűnik el, majd az *a* elmulasztása nyomán keletkező, reziduális kötelezettség. A t_1-ben hozott helyes választás nyomában nem marad semmiféle reziduális kötelezettség, feltéve, hogy *S* t_2-ben is azt teszi, ami helyes. Nincs semmiféle érvényes, hatályban lévő „kell", amit *S* ne teljesített volna.

De most tegyük fel, hogy *a* és *b* megcselekvésének követelménye nem egyenlő erejű, és *a* az, amit *S*-nek mindent egybevetve perdöntő oka van megcselekedni. És tartsuk fenn iménti feltételezésünket, mely szerint *S* előtt nem áll nyitva a lehetőség, hogy j_b-t végrehajtsa. Ha *S* ebben az esetben azt választja, amit perdöntő oka van megcselekedni, akkor *jóvátehetetlen* kárt okoz a tett áldozatának. Sophie árulást követ el a lánya ellen, ez a tett pedig nyilvánvalóan jóvátételért kiált. De az árulás abban áll, hogy Sophie halálba küldi a kislányt. Nem ő gyilkolja meg, de meggyilkolják. Soha többé nem kaphatja meg azt az erkölcsi és érzelmi kárpótlást, ami járna neki.

Most azonban képzeljük el, hogy a kislány csodával határos módon túléli Auschwitzot, anya és gyermeke egymásra talál. Ebben az esetben sem tarthatjuk lehetetlennek, hogy a lány soha ne heverje ki a traumát, amit az eltaszíttatás okozott neki. Bármennyi szeretet kapjon is az anyjától, élőhalott marad. Él, de a kár, amit elszenvedett, így is jóvátehetetlen. Sokféle módja van tehát annak, ahogy a morális dilemmában cselekvő egyén jóvátehetetlen kárt okozhat. Amikor pedig a kár jóvátehetetlen, az erkölcsi adósság végleg a cselekvővel marad, mindhalálig terhelni fogja

a számláját. Talán az ilyen típusú esetekről mondhatjuk, hogy valódi morális dilemmát alkotnak.

Most már minden együtt van ahhoz, hogy összegezzük a pótlólagos kötelezettségek olvasatát. P1-P4 és a kell-lehet elv változatlanul hatályban vannak. P5* elesik: az elméletnek ebben a változatában nincs szüksége arra a megszorító feltételezésre, hogy az összes egymással ütköző „kell" egyforma kötőerejű. P5** nem esik el, de nem játszik meghatározó szerepet a dilemma magyarázatában, hiszen most nem arról van szó, hogy miért érzi úgy a cselekvő, mintha morális dilemma elé kerülne, hanem arról, hogy miért van valóban morális dilemma előtt. A kulcsszerepet most P5*** játssza:

(P5***) Legalább az egyik választható cselekedet soha nem teljesíthető reziduális kötezettséget von maga után, az alternatív lehetőségek pedig vagy szintén soha nem teljesíthető reziduális kötezettséggel járnak, vagy alulmaradnak a morális konfliktusban.

Pillantsunk vissza még egyszer Sophie-1-re! A választás első szakaszában van olyan alternatíva, melyhez nem társul reziduális kötelezettség: ha Sophie visszautasítja az ajánlatot, egyik gyermekét sem utasítja el. Ám ez az alternatíva egyértelműen rosszabb, mint az ajánlat elfogadása; az utóbbi mellett mindent egybevetve erősebb indokok szólnak. A második szakaszban nincs olyan alternatíva, amely ne hagyna maga után reziduális kötelezettséget, és ez jó eséllyel mindörökre teljesíthetetlen marad.

A morális dilemma tragikus olvasatában foglalt mindhárom konklúzió újra megjelenik, ami arra vall, hogy a pótlólagos kötelezettségek olvasata valójában a tragikus olvasat módosított variánsa (ez érzésem szerint megfelel Williams intencióinak).

(K1***) Bármelyik „kell" teljesítését válassza *S*, egyben egy további (reziduális) „kell" megsértését is választja.

(K2***) *S* ártatlanul kerülhet szembe a dilemmájával,

(K3***) de ha egyszer szembekerült vele, nem jöhet ki belőle ártatlanul.

A piszkos kezek jelenségével kapcsolatos konklúziók is egyenesen következnek P1-P5***-ből:

(K4***) Aki csak aközött választhat, hogy milyen módon sértsen meg egy reziduális kötelezettséget, annak jó oka van rá, hogy döntését habozás és tétovázás közepette hozza meg, s hogy utólag bűntudata legyen.

(K5***) A kívülállónak egyszerre van oka rá, hogy elítélje a morális dilemmában választó egyént azért, mert teljesíthetetlen reziduális kötelezettségekkel járó – és ebben az értelemben vétkes – cselekedetre szánta el magát, és ugyanakkor fel is mentse őt, hisz ártatlanul került a dilemma elé, melyből nem jöhet ki ártatlanul. Ennek az ambivalenciának a megrendülés, részvét és rokonszenv érzései felelnek meg, nem harag és megvetés.

Könyvem ősváltozatát abban a hitben írtam, hogy ez a morális dilemmák igaz elmélete. Konzisztensnek és kellően általánosnak mutatta magát. Kétségkívül alkalmas volt rá, hogy – ha egyébként helytálló – magyarázatot és értelmezést adjon a piszkos kezek jelenségére.

Később felismertem, hogy a pótlólagos kötelezettségek olvasata megoldhatatlan nehézségbe ütközik. Kiemelnék kettőt ezek közül. Az első egy logikai dilemmában áll. A pótlólagos kötelezettségek vagy teljesíthetők, vagy nem. Ha teljesíthetők, akkor – mint láttuk – az a tény, hogy az eredeti választás pótlólagos kötelezettségeket hagy maga után, nem változtatja át a morális konfliktust morális dilemmává. Ha nem teljesíthetők, akkor nyerünk egy látszatra működőképes elméletet. Ez az elmélet azonban a saját alapjait ássa alá. P5***, mely szerint a pótlólagos kötelezettségek teljesíthetetlenek, valamint a kell-lehet elv együtt arra a konklúzióra vezetnek, hogy a pótlólagos kötelezettségek teljesítése nem várható el (csak azt kell megtenni, amit meg lehet tenni, ezt pedig nem lehet megtenni). Ezek tehát kötőerő nélküli, „béna" kötelezettségek. Az alulmaradt „kell" tehát ebben az esetben sem hagy maga után érvényes, hatályban lévő reziduális kötelezettségeket.

Ez döntő erejű ellenvetés. Ha helytálló, akkor a másikra már nincs is szükség annak leszögezéséhez, hogy a pótlólagos kötelezettségekre való hivatkozás nem segíti ki a morális dilemmák elméletét. Mégis ismertetném ezt a nehézséget; a tanulságai ugyanis nem pusztán negatívak. Előkészíti gondolatmenetünk következő lépését. Állításom az, hogy még ha a pótlólagos kötelezettségek alkalmas zárókövei volnának is a morális dilemmák elméletének, a rájuk támaszkodó elmélet nem volna kellően általános. Vannak ugyanis morális konfliktusok, melyek anélkül válnak dilemmává, hogy az eredeti választás bármiféle pótlólagos kötelezettséget vonna maga után. Szemléltetésül egy olyan esetet idéznék fel, mely nem mástól, mint Bernard Williams-tól származik.

Jim és az indiánok. Jim, a fiatal amerikai kutató botanikai expedíción van valahol Latin-Amerikában. Egy nap egy kisváros főterére érkezik, ahol katonák épp falhoz állítanak húsz indiánt. A parancsnok, akit Williams Kapitánynak nevez, elmagyarázza Jimnek, hogy ötletszerűen válogatták össze és ki fogják végezni őket, hogy elvegyék a lakosság kedvét a kormányellenes zendülésektől. Mivel azonban Jim kedves vendég egy baráti országból, ezért ajánlatot tesz neki. Itt egy pisztoly: ő, a Kapitány, rá fog mutatni az egyik túszra, akit Jim lelőhet. Ha megteszi, a többi életben marad. Ha nem teszi meg, a Pedro nevű katona valamennyiüket kivégzi. A falhoz állított indiánok könyörögnek Jimnek, hogy fogadja el az ajánlatot.[35]

A Kapitány ajánlata egy lényeges szempontból nagyon hasonlít a Dr. Mengeléére. Az a túsz, akit Jimnek le kell lőnie, mindenképpen halálra van ítélve, akárcsak az a gyerek, akit Sophie eltaszít magától. Ha Jimnek a tizenkilenc túsz megmentéséért cserébe a térre összeterelt helybeliek valamelyikét kellene lelőnie, az ajánlat eleve elfogadhatatlan volna. De a túszokat már halálra ítélték, azt az egyet is, akit végül Jim megöl. Nem Jim ítéli halálra az áldozatát. Mégis olyat kell tennie, amit ép erkölcsi érzékű ember nem tesz meg tiszta lelkiismerettel. Egy tömeggyilkos cinikus tervének végrehajtójaként jár el. Agyonlő egy ártatlan, senki életét nem fenyegető, kiszolgáltatott embert.

Jim esete azonban lényeges szempontokból különbözik is a Sophieétól. Vessük először egybe a Sophie-történet eredeti változatával. Ha Sophie elfogadja az ajánlatot, egyik gyermeke úgy hal meg, hogy az anyja árulást követett el ellene, eltaszította magától. Ha Jim agyonlövi a túszt, akire a Kapitány rámutat, a férfi meghal, de nem úgy, hogy az ifjú ame-

[35] Lásd Bernard Williams: „A Critique of Utilitarianism." J. J. Smart és Williams: *Utilitarianism: For and Against.* Cambridge: Cambridge University Press 1973, 96 sk. – Az eredeti változat nem mondja meg, hogy ki választja ki a lelövendő túszt. Ha Jim nemcsak öl, de szelektál is, akkor tette erkölcsileg kétszeresen is kifogásolható. Sophie esetében a gyerekek közti választás hordozza a történet teljes erkölcsi terhét; lánya megölésében Sophie nem vesz részt. Az analízis szempontjából jobb, ha az erkölcsi teher egyetlen cselekedetben ölt testet. Mivel Jim ölésre kap ajánlatot, ezért úgy döntöttem, hogy explicitté teszem: a választás nem az övé, hanem a Kapitányé.

rikai botanikus elárulta volna. Kettejük között nincs kapcsolat, az áldozat szempontjából édesminegy, hogy Jim végez vele, vagy az egyenruhás Pedro. Mi több, nem Jim szemelte ki a halálra. Nem úgy áll a dolog, hogy élhetne, ha Jim valaki mást választana. A többiekkel együtt ő is kérleli Jimet, hogy fogadja el az ajánlatot. Bár a halál Jim keze által sújt le rá, nem Jim áldozata. A felelősség teljes egészében a Kapitányt terheli.[36]

Most pedig hasonlítsuk össze Jim esetét Sophie–2-vel. Sophie–2-ben az anya semmit nem tesz, ami elborzasztana. Borzasztó, hogy a birtokában lévő gyógyszer csak egy gyerek megmentéséhez elég. De nincs semmi viszolyogtató abban, hogy miután Sophie – erkölcsileg igazolható módon – úgy döntött, hogy a gyógyszert a fia kapja, kénytelen lemondani arról, hogy megmentse a kislány életét. Nem menti, mert nem mentheti meg. De nem oltja ki az életét. Jim ellenben végez a Kapitány által kiszemelt tússzal. Megöl egy ártatlan, kiszolgáltatott, senkit nem fenyegető embert. Gyilkosságot követ el. *Gyilkossá válik.* A Kapitány tervét hajtja végre. *Egy tömeggyilkos cinkosává* lesz.[37]

Senkinek nem tartozik jóvátétellel. Másoknak azért nem, mert nem ártott nekik. Ha valakinek kárt okozott, az sajátmaga. Bepiszkította a kezét. Tizenkilenc túsz életéért feláldozta a tulajdon erkölcsi tisztaságát. Önmagával szemben azonban nem lehet jóvátételi kötelezettsége. Semmi értelme annak az aktusnak, amellyel kárpótolná magát az elszenvedett erkölcsi veszteségért. Nem kárpótolnia kell magát, hanem feldolgozni a vele – az ő cselekvő részvételével – történteket.

Jim egy morális konfliktushelyzetben választ. Ha elutasítja a Kapitány ajánlatát, megőrzi az erkölcsi tisztaságát – az árat azonban tizenkilenc tússzal fizetteti meg, akiket módjában állna megmenteni. Ha elfogadja az ajánlatot, egy kivételével az összes túsz életét megmenti, de azon az áron, hogy azt az egyet ő öli meg: feláldozza erkölcsi tisztaságát. Dilemmája a tragikus olvasat értelmében nem dilemma, mert bármit válasszon

[36] Lásd Frances Kamm: „Responsibility and Collaboration." *Philosophy and Public Affairs* 28 (1999) 169-204.

[37] Kamm meggyőzően érvel amellett, hogy minden nem teszi tilalmassá az ajánlat elfogadását. De már láttuk, hogy egy cselekedet lehet egyszerre erkölcsileg megengedett és ugyanakkor erkölcsileg kifogásolható is; ez éppen az igazolt piszkos kezek esete.

a két lehetőség közül, a másikat már nem kell végrehajtania. Nem dilemma a látszólagos dilemmák olvasata értelmében, mert a súlyát nem a tét körüli bizonytalanság, hanem a tét bizonyossága adja. Sőt, a pótlólagos kötelezettségek olvasata értelmében sem dilemma, hiszen Jim választása nem von maga után pótlólagos – jóvátételi – kötelezettségeket.

Ha a Jimre kényszerített alternatíva valódi dilemma, akkor az erkölcsi tisztaság megőrzése vagy feláldozása közti választás konstitutív szerepet játszik ebben a dilemmában. A piszkos kezek problémájának nem az elmélet konklúziói, hanem a premisszái közt van a helye.

Eddig olyan elméleteket elemeztem, melyek szerint a morális dilemmák komplett elmélete megalkotható a piszkos kezek jelenségének figyelembe vétele nélkül. A morális dilemmák elméletét felhasználva próbáltam magyarázni és értelmezni a piszkos kezek fenomenológiáját. Most azonban azt találtuk, hogy fordítani kell a gondolatmenet irányán. Először a piszkos kezek jelenségéről kell számot adnunk, a morális dilemmák szerkezetének elemzésétől függetlenül. Majd ezt a magyarázatot és értelmezést figyelembe véve kell javaslatot tennünk a morális dilemmák elméletének kritikus, 5. premisszájára.

8.7 Piszkos kezek: a paradoxon feloldása

Ezt a szakaszt a piszkos kezek értelmezésének szentelem. A 8.8 szakaszban azt igyekszem megmutatni, hogyan töltik ki tartalommal a piszkos kezekre vonatkozó megállapítások a morális dilemmák elméletének üresen maradt, 5. premisszáját. A 8.9. szakaszban megmutatom, hogy a piszkos kezek problémája nemcsak morális dilemmák részeként állhat elő.

Az értelmezésnek három kérdésre kell válaszolnia. Először, hogyan lehetséges, hogy egy cselekedet, melynek végrehajtása erkölcsileg helyes (elvárható vagy legalábbis megengedett), ugyanakkor erkölcsileg kifogásolható is legyen? Másodszor, ha egy cselekedet végrehajtását egyfelől erkölcsi szempontból helyesnek, másfelől erkölcsi szempontból kifogásolhatónak találjuk, hogyan adhatunk számot e két ítéletről egyetlen, konzisztens értelmezésben? A harmadik kérdés a másodikat viszi át a cselekedetről a cselekvőre. Az erkölcsi szempontból helyes cselekedet végrehajtóját feddhetetlennek, az erkölcsi szempontból kifogásolható cse-

lekedet végrehajtóját elmarasztalhatónak tartjuk. Hogyan adunk számot e két ítéletről egyetlen, ellentmondásmentes értelmezésben?

Könyvem különböző pontjain számos megállapítást tettem már, melyek véleményem szerint – megfelelően összerakva – kielégítő választ adnak e kérdésekre. Most megkísérlem egységes képben összefoglalni őket.

1. Hogyan lehetséges, hogy egy cselekedet, melynek végrehajtása erkölcsileg helyes, ugyanakkor erkölcsileg kifogásolható is legyen?

Nyilvánvaló, hogy az erkölcsileg kifogásolható cselekedet *prima facie* kerülendő. De mi történik, ha mindent egybevetve mégis helyes? Előfordul, hogy amikor olyan körülmények közt hajtják végre, melyek mindent egybevetve helyeselhetővé teszik, akkor az erkölcsileg releváns szempontból már nem is ugyanaz a cselekedet. Ilyenkor a piszkos kezek problémája föl sem merül.

Lássunk két esetet! A cselekvő mindkét esetben barbiturát injekciót ad be egy embernek. Az egyik esetben a beinjekciózott ember az üzleti riválisa, akitől így akar megszakadulni. Ebben az esetben gyilkosságról beszélünk. A másik esetben a cselekvő orvos, aki gyógyíthatatlan betegének ismételt kérésére adja be az injekciót. Ebben az esetben aktív eutanáziáról beszélünk. Az aktív eutanázia életet olt ki, de tévedés volna gyilkosságként leírni. Az, hogy a beteg gyógyíthatatlan, hogy meg akar halni, és belátási képességének birtokában kéri, hogy rövidítsék le az életét, nem egyszerűen helyesnek tekinthető gyilkossággá változtatja át az orvos cselekedetét. A meggyilkolt ember: áldozat. A saját kérésére halálba segített, gyógyíthatatlan beteg nem áldozata az orvosi beavatkozásnak, hanem a haszonélvezője. A meggyilkolt ember nem kereste a halált, nem kérte, hogy végezzenek vele. A beteg kinyilvánította, hogy szilárd akarata az élet mielőbbi befejezése.

Jimről nem mondhatjuk el ugyanazt, amit az aktív eutanáziát gyakorló orvosról. Igaz, ő is a túszok könyörgésének engedve cselekszik. De a túszok nem meghalni szeretnének, hanem élni. Ha nem Pedro használja a fegyverét, hanem Jim, akkor valamennyiük megölésének előzetes valószínűsége az egyötödére csökken; ezért kérlelik Jimet, hogy fogadja el a cinikus ajánlatot. Jim tehát nem eutanáziát gyakorol, amikor lelövi a férfit, akire a Kapitány rámutat, hanem embert öl. Ugyanakkor nem is azt teszi, amit az üzleti riválisának halálos injekciót adó férfi.Nem önző

céllal vagy gyűlölettől vezettetve, és nem is az emberélet iránti közönyből öl. Ellenkezőleg, tettét az áldozatokkal való együttérzés vezérli.

De amit tesz, jogos védelemnek sem nevezhető. Ugyanaz a fizikai művelet – egy ember lelövése – akkor írható le jogos védelemként, ha a cselekvő a támadót öli meg (feltéve, hogy az ölés az egyetlen módja a támadás elhárításának, és arányban áll a veszéllyel, azaz a támadó az áldozat életére tör, és szándékát nagy valószínűséggel végre is tudja hajtani). A jogos védelem emberölés, de (a radikális szelídség híveit leszámítva, akik viszont az emberölés minden formáját elutasítják) senki nem gondolná, hogy erkölcsileg kifogásolható volna. Elvégre a támadó eljátszotta azt a jogát, hogy – amíg viselkedése emberéletet fenyeget – ne öljék meg.

Csakhogy Jim nem a támadóval végez, hanem a túszok egyikével. Egy ártatlan, senki életét nem veszélyeztető embert öl meg. Cselekedete ezért gyilkosság marad, noha a körülmények erkölcsileg helyeselhetővé teszik a végrehajtását. Az ártatlan, mások életét nem veszélyeztető ember megölése olyasvalami, amihez szükségszerűen negatív erkölcsi ítélet társul.[38] A tett leírása elválaszthatatlan erkölcsi megítélésétől. Ezért kell Jimnek meghasonlania magával amiatt, amit tett, noha bűntudatra nincs oka, hisz nem erkölcsileg védhetetlen indokok alapján végzett a lelövésre kijelölt tússzal.

Most már meg tudjuk mondani, mit értünk azon, hogy egy cselekedet erkölcsileg kifogásolható, noha végrehajtásának körülményei helyeselhetővé teszik. Egy helyeselhető cselekedet abban az értelemben kifogásolható, ha leírása lényegi összefüggésben van egy hozzá társuló negatív erkölcsi ítélettel, és ha végrehajtásának különleges körülményei, melyek helyeselhetővé teszik, ugyanakkor nem vonják ki e leírás hatálya alól.

Ha ez az értelmezés helytálló, akkor lehetséges, hogy egy cselekedet egyszerre legyen erkölcsileg helyes és erkölcsileg kifogásolható. Minden helytelen cselekedet végrehajtása kifogásolható. De nem minden kifogásolható cselekedet végrehajtása helytelen is egyben. Vannak cselekedetek, melyekhez lényegüknél fogva negatív erkölcsi ítélet társul – melyek tehát

[38] Lásd Ruth Barcan Marcus: „More About Moral Dilemmas." H. E. Mason, szerk.: *Moral Dilemmas and Moral Theory*. New York–Oxford: Oxford University Press 1996, 25 sk.

erkölcsileg kifogásolhatók –, ám a negatív ítélet az adott helyzetben nem vonja maga után a végrehajtásuk helytelenítését.

A Kapitány ajánlatának elfogadása helyes, mert így tizenkilenc ember elkerüli az erőszakos halált – és ugyanakkor kifogásolható is, mert így Jim lesz az, aki saját kezével megöli a huszadikat. A tett azon vonásai, melyek helyeselhetővé, illetve kifogásolhatóvá teszik, elválaszthatatlanok egymástól, mivel a Kapitány által kijelölt túsz megölése az egyedüli módja a többiek megmentésének. Elgondolható, hogy ugyanaz a cselekedet egyidejűleg rendelkezzék mindkét tulajdonsággal. A piszkos kezek igazolt eseteiről az olyan esetek kapcsán beszélünk, melyek a két tulajdonságot egyszerre, egymástól elválaszthatatlanul jelenítik meg.

De ha egy cselekedet erkölcsileg helyeselhető, milyen gyakorlati következmények származnak abból, hogy ugyanakkor kifogásolható is? Mivel a kezek igazolt bepiszkítása helyeselhető, ezért kifogásolható volta nem jelentheti azt, hogy nem volna szabad végrehajtani, hiszen ez önellentmondás volna. De akkor mit jelent? Erre vonatkozik a következő kérdésünk:

2. Ha egy cselekedet végrehajtását egyfelől erkölcsi szempontból helyesnek, másfelől erkölcsi szempontból kifogásolhatónak találjuk, hogyan adhatunk számot e két ítéletről egyetlen, konzisztens értelmezésben?

Ez csakis abban az esetben sikerülhet, ha a „helyes" és a „kifogásolható" predikátumok más és más alanyra vonatkoznak. A „helyes" arra a kérdésre válaszol, hogy megengedhető-e a szóban forgó cselekedet. A „kifogásolható" azonban valami másra. Azt kell közelebbről meghatároznunk, hogy mire.

Lehetséges-e egyáltalán, hogy valami másra vonatkozzék? Igen, ha erkölcsi ítéleteink nem kizárólag abban igazítanak el, hogy mit tegyünk: mi az, amit tennünk kell, amit megengedett tennünk, illetve aminek a megcselekvése tilos. Nevezzük ezt, Thomas Scanlon nyomán, *deliberatív kérdésnek. Erkölcsi dimenziók* című könyvében Scanlon arra emlékeztet, hogy nem a deliberatív kérdés az egyetlen, erkölcsi jelentőséggel bíró kérdés. Fontos kérdés az is, hogy a cselekvőnek döntés előtt hogyan kell a deliberatív kérdéshez közelítenie. Tegyük fel, azt találja, hogy a tett ugyan kifogásolható, de mindent egybevetve ennek ellenére helyes végrehajtani. Beérheti-e azzal, hogy azokra a körülményekre koncentrál, melyek okán a végrehajtása megengedett, vagy súlyt és jelentőséget kell

tulajdonítania a cselekedet azon jellemzőinek is, melyek okán *prima facie* nem lett volna szabad végrehajtania? Már tudjuk a választ: a piszkos kezek erkölcsi fenomenológiájának előzetes áttekintése során azt találtuk, hogy a kifogásolható cselekedet választását habozásnak és tépelődésnek kell megelőznie (még ha, mint Sophie választásakor, a bizonytalankodás nem tarthat is tovább egy pillanatnál). Ha nem így történnék, a cselekvő rosszabb ember volna. Fontos kérdés továbbá, hogy miként kell a cselekvőnek utólag viszonyulnia a döntéshez és a tetthez. Kívánatos-e, hogy átérezze a tett kifogásolható aspektusainak erkölcsi súlyát? Elvárható-e, hogy tette megrendülést okozzon neki? Elvárható-e, hogy újra és újra feltegye magának a kérdést: Milyen ember vagyok én, aki ezt meg tudtam tenni? („Milyen anya vagyok én, aki képes voltam eltaszítani magamtól a lányomat?") Vagy megnyugodhat abban, hogy a legjobbat tette, amit az adott helyzetben tehetett, és azzal kész? Kísértenie kell-e a gondolatnak, hogy amit cselekedett, végzetes módon megváltoztathatja helyét az emberek között?

Ezekre a kérdésekre is ismerjük már a választ: elvárható, hogy aki – bár jó célok szolgálatában, igazolható módon – bepiszkította a kezét, azt nagyon sokáig, szélső esetben egész életében kísértsék ezek a kínzó kérdések. Nevezzük az ilyen típusú kérdéseket, ugyancsak Scanlon nyomán, *kritikai kérdéseknek.*[39]

A kritikai kérdéseknek is vannak gyakorlati vonzataik. De ezek az implikációk nem arra vonatkoznak, hogy mit kell tenni az adott helyzetben, hanem arra, hogy hogyan kell a cselekvőnek viszonyulnia a tettéhez döntés előtt, valamint a döntés megszületése és kivitelezése után. (Ebben az összefüggésben helyezhetők el a magyarázat, mentegetőzés és jóvátétel gyakorlatai is, amikor a cselekedet következményei indokolttá teszik őket.)

Olyan kérdésekről van itt szó, melyek nemcsak egyesszám első személyben merülnek fel. Óhatatlanul felmerülnek a másik ember szemszögéből is. Amikor a másik ember kialakítja viszonyát ahhoz, amit a cselekvő tett, és ahogy a cselekvő a tettéhez viszonyul, egyben a cselekvő személyéhez

[39] Lásd Thomas Scanlon: *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge: Belknap 2008.

való viszonyát is alakítja. Ezért a kritikai kérdések nemcsak a cselekvő önmagához való viszonyát érintik, hanem a többi emberhez való viszonyát is. Ezt a vetületüket nevezi Scanlon a cselekedetek *jelentésének*.[40]

Cselekedeteink nemcsak abból a szempontból esnek erkölcsi megítélés alá, hogy megengedhetők-e, hanem abból a szempontból is, hogy mi a jelentésük az önmagunkhoz és a többi emberhez való viszonyunkra nézve. Ha a jelentésre vonatkozó kérdések valódiak és megkülönböztethetők azoktól a kérdésektől, melyek a cselekedetek megengedhető vagy tilalmas voltára vonatkoznak, akkor az inkonzisztencia látszata eltűnt. Nincs ellentmondás aközött, hogy egy kifogásolható cselekedetet mindent egybevetve végre kell hajtani, és hogy ennek ellenére kifogásolható marad, hiszen kifogásolható volta ebben az összefüggésben nem azt jelenti, hogy mindent egybevetve nem szabad végrehajtani. A tett kifogásolható voltából származó kérdések arra vonatkoznak, hogy miként kell a cselekvőnek – előzetesen és utólag – viszonyulnia ahhoz, amit tesz, és miként kell másoknak a cselekvőhöz viszonyulniuk.

3. Az erkölcsi szempontból helyes cselekedet végrehajtóját feddhetetlennek, az erkölcsi szempontból kifogásolható cselekedet végrehajtóját elmarasztalhatónak tartjuk. Hogyan adunk számot e két ítéletről egyetlen, ellentmondásmentes értelmezésben?

A második kérdésre adott válasz ebben a nehézségben is eligazít. Az „erkölcsi szempontból kifogásolható" fordulat nem teszi világossá, hogy olyan cselekedetről van-e szó, mely mindent egybevetve tilalmas, vagy a cselekedet kifogásolható volta összeegyeztethető azzal, hogy ugyanakkor megengedhető legyen. A cselekvő elmarasztalása abban és csakis abban az esetben indokolt, ha a cselekedet mindent egybevetve tilalmas. A piszkos kezek esetei azonban nyilvánvalóan nem ilyenek. Ha egy mindent egybevetve megengedett cselekedet ugyanakkor kifogásolható, akkor ez utóbbi tulajdonságából valami más következik, nem elmarasztalás. Az az elvárás következik belőle, hogy a cselekvő ne vegye könnyen a cselekedetére vetülő sötét árnyékot; mind döntés előtt, mind döntés után a tett kifogásolható tulajdonságainak súlyával arányban viszonyuljon a tetthez. Ha nem így viszonyul hozzá, akkor *ezért* – de nem magáért a tettért – elmarasztalható.

De mi az értelme a tett kifogásolható tulajdonságaival való erkölcsi szembenézésnek, ha ezek szükségszerű velejárói a helyes cselekvésnek? Ha Sophie nem tehetett jobbat, mint amit tett, mi indokolja, hogy tettének kifogásolható tulajdonságain rágódjon? Az erkölcsi felelősség szokásos értelmezése szerint, ha *S* nem tehetett mást, mint amit tett, akkor nem állítható, hogy mást kellett volna tennie, és *S* nem is tehető felelőssé a cselekedetéért.

„Erkölcsi szerencse" című, híres esszéjében Bernard Williams rámutat, hogy a felelősségnek ez a felfogása túlságosan szűkös. Egy teherautó sofőr példáját adja elő, aki önhibáján kívül gázol el egy gyereket. A sofőr nem marasztalható el szándékos balesetokozásban. Azzal sem vádolható, hogy gondatlan viselkedéssel járult volna hozzá a baleset bekövetkeztéhez: az elvárható óvatossággal vezet. Mégis, cselekvő része van a gyerek halálában, míg az ablakból nézelődő harmadik személynek nincs. Még ha a sofőr tudja is, hogy vétlen a balesetben, gyötrelmes gondolatok fogják üldözni: bárcsak egy perccel később indultam volna útnak, bárcsak a benzinkútnál megittam volna egy kávét... Bár bűntudatra nincs oka, jó oka van sajnálni, hogy pontosan azt tette, amit *tett*. Ez másfajta sajnálkozás, mint amit a harmadik személy érez, aki azt sajnálja, ami a szeme láttára *történt*. Williams azt javasolja, hogy különböztessük meg az első személyben való sajnálkozást a harmadik személyben való sajnálkozástól, és külön terminust – cselekvői sajnálkozás (*agent-regret*) – is alkot az előbbi megnevezésére.[41]

A cselekvő teljesen vétlen hozzájárulása egy nem kívánt esemény bekövetkeztéhez ugyanannak a kontinuumnak az egyik szélén helyezkedik el, amelyiknek a másik szélén azokat az eseteket találjuk, amikor a cselekvő egyértelmű felelősséget visel a történtekért. A távolság hatalmas; a megfelelő erkölcsi reakciók közt óriási a különbség. A bűnre haraggal és felháborodással reagálunk, a baleset vétlen résztvevője iránt szánalmat érzünk. De jóllehet a kívülálló együttérez a vétlen sofőrrel, felettébb kelle-

[40] Lásd uo., 4 skk, 52 skk, 87 sk.

[41] Lásd Bernard Williams: „Moral Luck." *Moral Luck*, 27.

metlen meglepetést okozna neki, ha azt találná, hogy ez az ember minden nehézség nélkül túlteszi magát a balesetben játszott szerepén.

A piszkos kezek esetei ugyanezen a kontinuumon helyezkednek el, valahol a skála két vége között. Ha a cselekvő bűntudatot érez, rosszul azonosítja a személyes felelősségét. Nem bűnös, és nincs oka rá, hogy azt kívánja, bárcsak másként cselekedett volna. De az ő esetében a cselekvői sajnálkozás sem a megfelelő reakció.

A teherautó sofőr sajnálhatja, hogy a dolgok nem másként alakultak, mint ahogy, de nincs oka sajnálni azt, hogy az autó elé ugró gyerek elütését választotta, mivel ilyen választása nem volt. Sophie azonban jó okkal sajnálhatja, hogy a lánya elárulását választotta. A sofőr értelmetlenséget kérdezne, ha föltenné magának a kérdést: „Milyen ember vagyok én, aki képes voltam elütni ezt a gyereket?" A kérdés pontosan azért volna értelmetlen, mert nem ő választotta a baleset kimenetelét: egyszerűen nem volt választása. Sophie azonban nagyon is helyénvaló kérdést tesz föl magának, amikor azt kérdezni: „Milyen anya vagyok én, aki képes voltam ezt tenni a lányommal?" Végtére is, a történet az ő választásáról szól.

A sofőr szempontjából szerencsétlenség, hogy ő vezette a teherautót, mely az elé ugró gyereket halálra gázolta, de ez a tény semmit nem mond róla akár általános emberi mivoltában, akár konkrét szerepeiben. Sophie szempontjából is szerencsétlenség, hogy el kellett árulnia az egyik gyerekét, ha meg akarta menteni a másikat. De maga az árulás nem iszonyú szerencsétlenség, hanem az ő választása, amit nem élhet át másképpen, mint hogy anyaként végzetes kudarcot vallott.

Az az ember, aki bepiszkítja a kezét, rendelkezik a választás lehetőségével, bármilyen szörnyűséges választás elé állítja is a sors, és felelősséget visel a választásáért. Jó okkal sajnáljuk őt, ugyanakkor jó okkal találnánk zavarónak, ha érzéketlennek mutatkoznék a felelőssége iránt. Nem éreznénk indokoltnak, hogy bűntudata legyen, de a puszta cselekvői sajnálkozást sem fogadnánk el tőle helyénvalónak. Sinnott-Armstrong azt javasolja, hogy a morális dilemmában választó emberhez illő reakció számára a „lelkifurdalás" (*remorse*) terminust tartsuk fenn, megkülönböztetve a bűntudattól.[42] Elfogadom ezt a megkülönböztetést, és ugyanígy különbséget tennék a lelkifurdalás és a cselekvői sajnálkozás között is.

[42] Sinnott-Armstrong: *Dilemmas*, 44-51.

Összefoglalva: a piszkos kezek metaforája olyan cselekedeteket ír körül, melyek akkor is kifogásolhatók, ha az adott körülmények közt, mindent egybevetve, helyesek. Ez az együttállás azért lehetséges, mert a „helyes" jelző a cselekedetek megengedhető (vagy egyenesen elvárható) voltára utal, kifogásolható pedig nemcsak egy tilalmas cselekedet lehet. Bizonyos cselekedetek leírásának lényegi, kiküszöbölhetetlen velejárója a hozzájuk társuló negatív erkölcsi ítélet; a sajátos körülmények, melyek az ilyen cselekedet végrehajtását megengedhetővé vagy egyenesen ajánlatossá teszik, a negatív ítéletet nem törlik el. Az árulás árulás, a gyilkosság gyilkosság marad, akkor is, ha az adott helyzetben nincs jó alternatívája.

A szóbanforgó cselekedet kifogásolható voltán nem érthetjük azt, hogy a cselekvőnek mindent egybevetve tartózkodnia kellene annak a megcselekvésétől, amit mindent egybevetve megengedett cselekednie. Azt sem érthetjük rajta, hogy végre kellene hajtania egy másik cselekedetet, melyet – miután a kifogásolható, de megengedett cselekedetet már végrehajtotta – lehetetlen végrehajtania. Ezek az értelmezések önellentmondásba torkollnának. A piszkos kezek kérdése nem arra vonatkozik, hogy mit tegyen a cselekvő – mit kell, mit szabad és mit tilos megtennie –, hanem arra, hogy hogyan viszonyuljon a „mit tegyek" kérdéséhez döntés előtt és a „mit tettem" kérdéséhez döntés után. Scanlon megkülönböztetésével élve, nem a *deliberatív*, hanem a *kritikai* megközelítés körébe tartozik. Arra szólítja fel a cselekvőt, hogy mind döntés előtt, mind pedig a döntés meghozatala és a cselekedet végrehajtása után vegye nagyon komolyan választási helyzetének és választott cselekedetének erkölcsileg súlyos mivoltát. Nem indokolnak bűntudatot, de lelkifurdalást igen. Ez magyarázza a piszkos kezek erkölcsi fenomenológiájának már jól ismert jellemzőit:

1. A cselekvő szempontjából kezének igazolt bepiszkítása olyasvalami, amit egyfelől helyes, az adott helyzetben talán egyedül helyes vállalnia, aminek ugyanakkor előzetesen habozásra, tépelődésre kell késztetnie őt, s aminek emlékétől – és az emlékkel járó lelkifurdalástól – utólag sem szabadulhat.

2. A kívülálló szemszögéből a kezét igazoltan bepiszkító cselekvő előzetes habozása és tépelődése, valamint utólagos lelkifurdalása nagyon is indokolt; rosszabb embernek kellene látnia a cselekvőt, ha ez derűs nyugalommal járna el és megelégedettséggel gondolna vissza tettére – ugyanakkor, ha a szemlélő erkölcsi ítéletei és érzelmei rendben vannak, nem

haraggal és megvetéssel fog közelíteni a cselekvőhöz, hanem megrendüléssel, részvéttel és rokonszenvvel.

3. Az első két konzekvencia magában foglalja, hogy a piszkos kezek esetében megbomlik a reakciók összhangja. A cselekvőnek borzadálylyal kell gondolnia a tettére és önmagára is. A kívülállónak át kell éreznie a tett szörnyűségét, de a cselekvő tragédiájának kell tartania, hogy nem térhetett ki a végrehajtása elől; nem viszolyoghat a cselekvőtől, hanem megrendülést, részvétet és rokonszenvet kell éreznie iránta, tudva, hogy tette egész életére tönkreteheti.

8.8 A piszkos kezektől a morális dilemmákig

A 8.6. szakasz végén azt írtam, hogy fordítani kell az addig követett stratégián. Nem arra kell törekedni, hogy a morális dilemmák elméletéből kiindulva értelmezzük és magyarázzuk a piszkos kezek jelenségét: ez a vállalkozás kivihetetlen. Először a piszkos kezek jelenségéről kell a morális dilemmák szerkezetének elemzésétől függetlenül számot adnunk. Majd ezt figyelembe véve kell javaslatot tennünk a morális dilemmák elméletének kritikus, 5. premisszájára.

Az első feladatot az előző szakasz elvégezte. Most a másodikra térek át.

A piszkos kezekre alapozott elmélet a morális konfliktusra vonatkozó P1-P4 premisszákat adottnak fogadja el. Ebben mindhárom riválisával – a tragikus olvasattal, a látszólagos dilemmák olvasatával és a pótlólagos kötelezettségek olvasatával – közösködik. Adottnak fogadja el a kell-lehet elvet is; ez megkülönbözteti a tragikus olvasattól, de összeköti a másik két olvasattal. 5. premisszája az, amely egyszerre különbözteti meg az összes többitől. Ez így hangzik:

(P5****) Vagy az adott helyzetben választható összes cselekedet kifogásolható, vagy ha kínálkozik is alternatíva, melynek kivitelezése makulátlan cselekedetben áll, ez alulmarad egy kifogásolható alternatívával szemben.

Lássuk, milyen konklúziókra vezet a P1-P5**** premisszák alkotta elmélet! Elveti a tragikus olvasatban és a pótlólagos kötelezettségek olvasatában közös K1*, illetve K1*** konklúziót, mely szerint bármit válasszon a dilemma elé került egyén, mindenképpen megsért egy érvényes

erkölcsi „kell”-t (ebben a látszólagos dilemmák olvasatával közösködik). A mindhárom rivális elméletben közös K2*, K2** és K2*** konklúziót, mely szerint a cselekvő ártatlanul kerülhet szembe erkölcsi dilemmájával, a piszkos kezekre alapozott elmélet alapján sem kell elvetnünk. A K3*, illetve K3*** konklúziót viszont, mely szerint erkölcsi dilemmából akkor sem lehet ártatlanul kijönni, ha az ember ártatlanul került szembe vele, a piszkos kezekre alapozott elmélet ismét csak elveti (ebben is közösködik a látszólagos dilemmák olvasatával).

A piszkos kezekre vonatkozó konklúziókra ennek az elméletnek nincs szüksége, hisz nem értelmezni kívánja, hanem feltételezi a piszkos kezek tünetcsoportját. Az erre vonatkozó legfontosabb megállapítás közvetlenül benne foglaltatik a kritikus P5**** premisszában. Azon, hogy egy mindent egybevetve megengedett cselekedet ugyanakkor kifogásolható, azt értjük ugyanis, hogy végrehajtójának, miközben azt teszi, ami helyes, jó oka van a lelkifurdalásra (bár féreérti erkölcsi helyzetét, ha bűntudatot érez). Ez a megállapítás aztán továbbvezet a piszkos kezek fenomenológiájának többi lényegi ismérvéhez.

A tragikus olvasattal ellentétben a piszkos kezekre alapozott olvasat konzisztens, nem sérti meg a kell-legyen elvet. A látszólagos dilemmák olvasatával szemben nem öncáfoló, mivel eleve abból indul ki, hogy a morális dilemma jelensége valóságos: a dilemma objektív szerkezetéből következik, hogy nincs helyeselhető megoldása, mely ne volna ugyanakkor kifogásolható. A pótlólagos kötelezettségek olvasatával ellentétben ez az elmélet nem torkollik elkerülhetetlenül abba következménybe, hogy a dilemma maradéktalanul feloldható.

Akárcsak a tragikus olvasat, a piszkos kezekre alapozott olvasat is számot ad arról az intuícióról, hogy morális dilemmából nem lehet erkölcsi veszteség nélkül kijönni. De nem osztozik a tragikus olvasat gyengéiben. Nem követi el azt a logikai hibát, hogy megsértse a kell-legyen elvet. Nem követi el azt az érdemi hibát sem, hogy az erkölcsi veszteséget elkerülhetetlen bűnösségként ábrázolja; nem szakítja meg a kapcsolatot a személyes felelősség és az elmarasztalás között. Általánosabb érvényű is a tragikus olvasatnál: nem kötődik ahhoz a feltételezéshez, mely szerint az egyidejűleg végre nem hajtható két vagy több „kell” egyforma kötőerejű. Meg tudja magyarázni, hogyan alkothat dilemmát egy morális konfliktus, melyben az egyik választható lehetőség egyértelműen a többi fölébe kerekedik.

Akárcsak a látszólagos dilemmák olvasata, a piszkos kezekre alapozott olvasat is elismeri a kell-legyen elvet. Meg tudja magyarázni, miért vergődik a súlyos dilemmával szembekerült cselekvő leküzdhetetlen kétségek között, de a dilemma mibenlétét nem redukálja a szubjektív bizonytalanságra. Nem szorul rá arra a vélekedésre, hogy a morális dilemmák léte merő látszat; ezért aztán nem is öncáfoló, mint – láttuk – a látszólagos dilemmák olvasata. Épp ezért az a lehetőség is összefér vele, melynek a látszólagos dilemmák olvasatában nincs helye, hogy a cselekvőnek morális dilemmával szemközt kell választania, amit azonban ő maga nem is észlel – vagy nem vesz komolyan.

Akárcsak a pótlólagos kötelezettségek olvasata, a piszkos kezekre alapozott olvasat úgy ismeri el a kell-legyen elvet, hogy közben számot igyekszik adni a valóságos dilemmák létéről. De a pótlólagos kötelezettségek olvasata kudarcot vall, míg a piszkos kezekre alapozott olvasat – legalábbis ezt igyekeztem megmutatni – sikeres. Mindenképpen általánosabb a riválisánál: olyan eseteket is dilemmaként tud értelmezni, ahol nem keletkezik jóvátételi kötelezettség. A jóvátételi kötelezettséget generáló eseteket speciális esetekként értelmezi, ahol a legjobb választható cselekedet is (esetleg jóvátehetetlen) kárt okoz egy másik embernek: ez teszi lényegileg kifogásolhatóvá (a tett problematikus jelentésének, nem megengedhetetlen voltának értelmében).

Végezetül – mint már említettem – a piszkos kezekre alapozott olvasat olyan dilemmákról is számot tud adni, ahol kínálkozik alternatíva, melynek kivitelezése makulátlan cselekedet, ám ez alulmarad egy kifogásolható alternatívával szemben. Ezek a dilemmák állítják az elé a választás elé a cselekvőt, hogy vagy megőrzi erkölcsi tisztaságát, de azon az áron, hogy nem teszi meg, amit szorult helyzetben lévő emberekért megtehetne, vagy megteszi, amit tehet értük, de azon az áron, hogy visszavonhatatlanul bepiszkítja a kezét. Az ilyen választás abban az esetben valódi dilemma, ha a szorult helyzet nagyon súlyos kár elszenvedésével – tipikus esetben az élet elvesztésével – fenyeget. Ilyennek találtuk Sophie választásának első lépcsőfokát, amikor Dr. Mengele ajánlatának elfogadásáról kellett döntenie, és ilyennek találtuk a választást, mely elé a Kapitány állítja Jimet.

Kézenfekvő azt mondani, hogy ha a másik ember (vagy más emberek) vesztesége ennyire súlyos, akkor a nem cselekvés erkölcsi jellemhibának tudható be: annak, hogy a választás elé került ember többre tartja a saját

erkölcsi tisztaságát mások életénél. Jonathan Glover nyomán erkölcsi öntetszelgésre való hajlamnak nevezhetjük ezt a jellemhibát.[43]

Az erkölcsi öntetszelgés vádja – ha valóban arról van szó, hogy a cselekvő a saját erkölcsi tisztasága kedvéért mond le más ember életének megmentéséről – kivédhetetlennek tűnik. Kivédhető azonban, ha sikerül megmutatni, hogy alaptalan: ha tehát a nem cselekvés indoka nem az erkölcsi tisztaság megőrzésének mindenek fölébe helyezése, hanem valami más.

Tegyük fel, Sophie kitart első, spontán döntésénél: nem hajlandó választani a gyerekei között („Ne kívánja, hogy én válasszak"). Két nagyon különböző okból teheti ezt. Az egyik lehetséges okot éppen most jártuk körül: semmi áron nem kíván olyan anya lenni, aki eltaszítja magától az egyik gyerekét. Ebben az esetben róla magáról van szó, nem a gyerekről. Arról van szó, hogy ő milyen anya, nem arról, hogy a gyerek mit szenved el. Ha ez az ok, akkor az erkölcsi öntetszelgés vádja megállhat. De ez nem az egyedüli lehetséges ok. Sophie amiatt is képtelen lehet rászánni magát az ajánlat elfogadására, hogy mindkét gyerekét nagyon szereti, és nem tudja elviselni, hogy bármelyikükre rámérje azt gyötrelmet, amit az jelent, hogy az anyja eltaszítja magától. Megszakad a szíve azért a gyerekért, aki átélné az elárultatást. Ha ez az ok, Sophie választása akkor is súlyos veszteséggel jár: két gyermekét ölik meg a nácik, noha az egyik esélyt kaphatna az életben maradásra. De a veszteségért ebben az esetben nem erkölcsi öntetszelgés a felelős. Nem Sophie-ról magáról van szó, hanem a gyerekéről. Nem arról, hogy mit vállalna ő, hanem arról, hogy mit mérne a gyermekre.

Williams szerint az erkölcsi öntetszelgés vádja Jimmel szemben sem állna meg, ha az ifjú amerikai megtagadná az együttműködést a Kapitánnyal.[44] Nem vagyok benne biztos, hogy ez igaz. Ha nem igaz, akkor Jim számára az egyedül helyes választás, hogy elfogadja a sötét ajánlatot. De

[43] Lásd Jonathan Glover: „It Makes No Difference Whether or Not I Do It." *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1975), Suppl. Vol. 171-190.

[44] Lásd Williams: „Critique", 108 skk. Williams szerint a vád figyelmen kívül hagyja, hogy az ajánlat elfogadása Jim személyiségének integritását fenyegeti. Nekem ez nem tűnik meggyőző válasznak. Az erkölcsi öntetszelgés gondolata egyfelől nem közömbös a cselekvőtől megkívánt erkölcsi áldozat súlyossága iránt. Másfelől vi-

akár igaz Jim esetében, akár nem, az biztos, hogy van olyan eset, amikor nem igaz. Bármilyen súlyos a nem cselekvés ára, a cselekvés elutasítása védhető lehet, feltéve, hogy nem az erkölcsi tisztaság megőrzése az egyedüli célja.

8.9 Piszkos kezek morális dilemmák nélkül

A piszkos kezek elméletétől két kérdés megválaszolását várjuk. Először: hogyan kell értelmeznünk azt az állítást, mely szerint valaki igazolható módon bepiszkítja a kezét? Mi teszi érthetővé, elgondolhatóvá ezt a lehetőséget? Másodszor: bármi legyen a piszkos kezek precíz jelentése: milyen helyzetekben kerülhet sor a kezek igazolható bepiszkítására? Mi magyarázza a piszkos kezek jelenségének előfordulását?

A 8.3.-8.6. szakaszokban abból a hipotézisből indultunk ki, hogy a piszkos kezek értelmezésének kulcsát a morális dilemmák szerkezete bocsátja rendelkezésünkre. Ha ez a hipotézis helytálló, akkor azonnal következik, hogy a magyarázatot is a morális dilemmák tényeiben találjuk meg. Ha a piszkos kezek jelensége a morális dilemmák fogalmaiban és csakis azokban értelmezhető, akkor előfordulása is szükségképpen a morális dilemmákhoz kötődik.

Fejtegetéseink azonban oda vezettek, hogy az összefüggés a fordítottja a feltételezettnek: nem a piszkos kezek értelmezése szorul rá a morális dilemmák elméletére, hanem a morális dilemmák elméletének van szüksége a piszkos kezek fogalmi apparátusára. Ha ez igaz, akkor lehetséges, bár nem szükségszerű, hogy a piszkos kezek tényei a morális dilemmák tényeitől függetlenül is előforduljanak. A jelen fejezet záró szakaszában azt mutatom meg, hogy ez valóban így van.

Érvelésem Jim esetének variálására épít.

> *Jim és az indiánok – 2.* Jim a barátja, Tim társaságában érkezik a városka főterére. A Kapitány elmagyarázza nekik a helyzetet, majd megteszi piszkos ajánlatát – Timnek. Jim jól ismeri Timet; tisztában van

szont feltételezi, hogy az erkölcsi áldozat nem lehet olyan súlyos, hogy ne legyen elvárható a meghozatala, ha a mérleg másik serpenyőjében emberéletek vannak.

> vele, hogy ha Tim elfogadja az ajánlatot, egész életét tönkre fogja tenni a lelkifurdalás amiatt, hogy megölt egy ártatlan és védtelen embert. Hogy megmentse Timet a személyes katasztrófától, gyorsan közbeszól: „Majd én!", és még mielőtt Tim magához térne, már át is vette a revolvert a Kapitánytól.

Ha Jim némán végignézné, ahogy Tim átveszi, majd elsüti a fegyvert, nem válnék elmarasztalhatóvá erkölcsi öntetszelgésben. De azért sem marasztalnánk el, hogy magára veszi a kifogásolható cselekedetet. Ellenkezőleg, lépését dícséretesnek tartanánk. Választási helyzete nem két „kell" konfliktusában áll. Az „ölni vagy nem ölni" kérdése nem kényszeríti rá magát elkerülhetetlen dilemmaként. Saját kezdeményezésére veszi át a választást Timtől; ő maga teszi felelőssé magát azért, amit választ, bármi legyen is az.

Tim megengedhető módon járt volna el, ha elfogadja az ajánlatot és megöli az egyik túszt a többi megmentése érdekében. De ha ez róla elmondható, akkor Jimről is elmondható, hogy amit Tim megtehetne, ő is megteheti a barátja helyett.

Közbevethetné valaki, hogy bár személy szerint Jim nem szembesül az „ölni vagy nem ölni" kikerülhetetlen dilemmájával, az egyik túsz megölését csak az teszi megengedhetővé a számára, hogy a dilemma már adva van: Tim került szembe vele. Ha a dilemma nem kényszerítené rá magát Timre, Jim nem tehetné meg, hogy az ölést választja. Bár a Kapitány nem Jimhez intézi az ajánlatát, az ajánlat része a helyzetnek, Jim semmit nem tesz hozzá a döntés körülményeihez. Lépése nem teremt új erkölcsi terhet, csupán áthelyezi a terhet az egyik fiatalemberről a másikra.

Hogy közelebbről megvizsgálhassuk ezt az ellenvetést, küszöböljük ki az ajánlatot az elbeszélésből. Vegyük szemügyre a történet egy újabb, Frances Kammtól származó variánsát:

> *Jim és az indiánok – 3.* Jim egyedül érkezik a térre. A Kapitány elmagyarázza neki a helyzetet, de nem tesz ajánlatot. A túszok sem kérlelik Jimet, hogy ölje meg egyiküket a többiek megmenekülése kedvéért. Jim azonban sejti, miféle ember a Kapitány; feltételezi róla, hogy többre értékelné, ha ő Jim, megöl egyet a túszok közül, mint ha Pedro az összeset halomra lőné. Ezért aztán ő maga áll elő az ajánlattal: „Lelövök egyet, ha a többit futni engedi."

Kamm rámutat, hogy ebben a változatban a tizenkilencek megmentésének súlyosabb erkölcsi ára van, mint az eredetiben. Ott az egyetlen megölt túsz haláláért a Kapitány és csakis a Kapitány viseli a felelősséget, miként az immorális alkuért is egyedül ő felel. Jim–3-ban az immorális alkuért viselt felelősség megoszlik a Kapitány és Jim között. Végtére is az ajánlat Jimtől származik, a választási helyzetet ő teremti meg. A túszok hallgatnak; könyörgésük nem enyhít a Jimre nehezedő felelősségen.[45]

Az következnék ebből, hogy Jim–3-ban Jim megengedhetetlen dolgot cselekszik az ajánlattétellel, és következésképpen azzal is, hogy – miután a Kapitány rááll az alkura – fogja a revolvert és lelő egy túszt? Tegyük fel, hogy a válasz: igen. Ez esetben Jim–3 súlyos érv az ellen a hipotézis ellen, mely szerint lehetséges igazoltan vállalni a kezek bepiszkítását akkor is, ha a cselekvő nem rákényszerített morális dilemmával szemközt cselekszik.

Nem hiszem azonban, hogy ez volna a helyzet. Az a tény, hogy a cselekvő legalább részben maga felelős a kezének bepiszkításához vezető választásért, nem minden esetben teszi tilalmassá a piszkos kézzel való cselekvést. Pillantsunk még egyszer vissza Sophie választására! Dr. Mengeléé a felelősség azért, hogy a gyereknek, akit Sophie a kezére ad, meg kell halnia. Sophie nem felelős a gyerek haláláért. De abban, hogy *melyik* gyerek hal meg, felelőssége van. Választásának feltételeit Mengele szabja meg; a náci orvos Sophie választásáért is társfelelősséget visel. De Sophie-nak is megvan a maga része a felelősségben. Ő maga választ a gyerekek között; a választás az övé. Ő taszítja el magától, ő árulja el azt a gyereket, akit kiszolgáltat Dr. Mengelének. És mégis, amit tesz, nem megengedhetetlen. Jó okkal érez lelkifurdalást amiatt, hogy megtette, de bűntudatra nincs oka. Akkor is oka volna a lelkifurdalásra, ha hagyná, hogy mindkét gyermekét halálba küldjék.

Egy másfajta ellenvetés és megfogalmazható azonban Jim–3 kapcsán. Ez az eset csak látszatra nélkülözi a morális dilemma tulajdonságait, valójában egy dilemmát foglal magában. Jim nem asemmiből ötli ki ajánlatát. Felismeri, hogy esély van tizenkilenc túsz megmentésére, ha felajánlja, hogy a huszadikat ő öli meg. A szó szoros értelmében felismeri, vagyis

[45] Frances Kamm: „Responsibility and Collaboration." *Philosophy and Public Affairs* 28 (1999) 169–204 (174sk).

az esély már benne rejlik a szituációban, hisz a Kapitány jelleme is a szituációhoz tartozik. Az ajánlatnak a Kapitány hajlandóságai adnak értelmet. Ugyanakkor Jim azt is láthatja, hogy ő egyedüli ember a téren, aki az életmentő ajánlattal előállhat. A lehetőség adva van, és csakis az ő számára van adva. Közelebbről megvizsgálva a körülményeket azt találjuk tehát, hogy a helyzet egy kész választással szembesíti Jimet: vagy ajánlatot tesz a Kapitánynak, s akkor megmenti tizenkilenc túsz életét, de megöli a huszadikat, vagy hallgat, s akkor kezéhez nem fog vér tapadni, de veszni hagy tizenkilenc embert, akit megmenthetett volna.

De mit mutat ki ez az ellenvetés? Jim–3 analízise arra a konklúzióra vezetett, hogy Jim helyzetében a kezének bemocskolásával járó alternatíva választása akkor is megengedhető, ha nem feltételezzük, hogy a választásra egy morális dilemmával szemközt kerül sor. Másképpen fogalmazva, a konklúzió úgy szól, hogy a morális dilemma ténye nem szükségszerű összetevője a feltételeknek, melyek Jim választását megengedhetővé teszik. Az ellenvetés megmutatja, hogy Jim–3 hátterében is felfedezhetők egy morális dilemma összetevői, ám e megállapításból nem következik, hogy a Jim–3-hoz fűzött magyarázatnak szüksége is volna e tény figyelembe vételére. Ezt az észrevételt meg is erősíthetjük, ha még egyszer módosítunk Jim példázatán. Legyen az új verzió minden tekintetben azonos Jim–3-mal, kivéve azt az egyet, hogy semmiféle morális dilemma jelenléte nem mutatható ki benne.

> *Jim és az indiánok – 4.* Minden ugyanúgy van, mint Jim–3-ban, azzal a különbséggel, hogy a térre egy népes amerikai turistacsoport érkezik. A Kapitány előadja a történetét, de nem tesz ajánlatot. Látszik azonban rajta, hogy ha bárki az amerikaiak közül előhozakodnék a Jim–3-ban elhangzott ötlettel, örömét lelné az alkuban. Jim nem egyedül veszi észre ezt, és tudja is, hogy felismerésével nincs egyedül.

Ebben a verzióban semmi sem tünteti ki Jimet a többiek közül. Nem nehezedik rá különleges felelősség a tizenkilencek sorsáért. A helyzetben benne foglaltatik a lehetőség, hogy valamelyik amerikai megkísértse a Kapitányt. De nem foglaltatik benne, hogy Jim és csakis Jim volna az, akinek a lehetőség megragadása vagy elengedése között választania kell. A téren tartózkodó összes amerikairól elmondható, hogy kísérletet tehet-

ne a tizenkilencek életének megmentésére. Egyikük sincs kijelölve a feladatra. Jim sincs. Ha ajánlatot tesz a Kapitánynak, lépését nem az igazolja, hogy neki személy szerint meg kellett tennie. Inkább azt mondhatná a maga igazolására: „*Valakinek* meg kellett tennie. Úgy döntöttem, hogy én leszek az." Egy személytelen „kell"-t vesz alapul. A világ egy kicsivel kevésbé rossz hely lenne, ha az ajánlat elhangzana. El kellene hangzania. Ezt a személytelen „kell"-t Jim a saját döntésével változtatja át személyes „kell"-lé.[46]

Nem szembesül kikerülhetetlen dilemmával. Nem mulasztaná el megtenni, amit személy szerint neki kell tennie, ha arra várna, hogy egy másik amerikai szólítsa meg a Kapitányt. De van bátorsága magára vállalni a kezdeményezést.

Van-e oka attól tartani, hogy lépése megengedhetetlen? Ha a próbálkozás beválik, senkinek nem árt. Tizenkilenc túsz megmenekül. A huszadiknak meg kell halnia, de ő így is, úgy is meghalt volna. Nincs olyan kapcsolat közte és Jim között, aminek alapján értelme volna azt állítani, hogy Jim elárulja, eltaszítja magától őt. Semmi okunk tilalmasnak ítélni Jim kezdeményezését.[47]

Tette hosszú ideig, talán egész életében kísérteni fogja, és ez – miközben rendjén valónak találjuk – együttérzést vált ki belőlünk. De nem „félelemmel és részvéttel" fogunk közelíteni hozzá. Erkölcsi áldozatát nem egy kikerülhetetlen morális dilemma kényszeríti rá; módjában áll megőrizni kezének tisztaságát anélkül, hogy kitenné magát az erkölcsi öntetszelgés vádjának. Döntése ezért nagyságra vall. Márpedig, ahogyan Hegel

[46] A Terror évében sokan gondolták – nemcsak royalisták, girondisták is –, hogy a vérengzésnek a jakobinus vezérek meggyilkolása vethet véget. „Hulljon le Marat feje, és a köztársaság megmenekül. [...] Le kell hullania a fejének, hogy másik kétszázezer megmaradhasson", mennydörögte Pézénas, Hérault megyei képviselő, és Charlotte Corday elhatározta, hogy ő lesz az, aki e „kell"-t végrehajtja. Lásd Simon Schama: *Polgártársak*. Budapest: Európa, 2001, 907 sk.

[47] Kétségtelen, a Kapitány a megtestesült gonosz, Jim pedig együttműködik vele. A gonosszal való együttműködés erkölcsileg kifogásolható. De mire vonatkozik a kifogás: a tett megengedhető voltára vagy a jelentésére? (A cselekedetek jelentéséről lásd a 39. sz. jegyzet fölötti szöveget.) Kamm tanulmánya azt mutatja ki, hogy bizonyos esetekben – és Jimé ezek közé tartozik – a kollaboráció megengedett. Más kérdés, hogy a jelentése ezekben az esetekben is problematikus erkölcsileg.

írja, „[a] nagyságnak nem részvéttel hódolunk";[48] az őt megillető érzés nem a félelemmel vegyes szánalom, hanem a borzongásteli csodálat.

Egyszóval, Jim erkölcsileg megengedhető cselekedettel piszkítja be a kezét, noha lépése nem egy morális dilemmára válaszol. És pontosan ezt kellett megmutatnunk. Ha van legalább egy olyan eset, amikor a kezek bepiszkításával járó cselekedet megengedett, bár a cselekvő nem egy morális dilemmát dönt el a lépésével, akkor elmondhatjuk, hogy lehetségesek igazolt piszkos kezek morális dilemma nélkül.

[48] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Budapest: Atlantisz 2004, 365. (Zoltai Dénes fordítása.)

Kilencedik fejezet

Piszkos kezek a politikában

9.1 Egy nem weberi érv egy Weber-közeli elgondolás mellett

Az előző fejezet eredményeivel a tarsolyunkban térjünk most vissza a piszkos kezek politikai problémájához.

A hatodik fejezetet Max Weber állításával indítottam, mely szerint a politikai vezetőnek egyedül kell megbirkóznia a magára vállalt felelősségetika elvárásaival: csakis ő maga döntheti el, mikor szánja rá magát egy felelősségetikai szempontból jóváhagyott, ámbár az érzületetika által tiltott cselekedet végrehajtására, és mikor dönt úgy, hogy nem tehet másként: a felelősségetika által elvárt cselekedet olyan szörnyűséges, hogy ki kell térnie előle. Úgy is mondhatnám: Weber szerint a politikus, jóllehet – demokráciában – a választóktól nyeri el a felhatalmazását, a közösség szolgálatában meghozott, helyes döntéseinek erkölcsileg nyugtalanító vetületeiért nem számoltatható el. Megmutattam, hogy Weber érvelése hibás, és ha a hibát felismerjük, akkor arra kell jutnunk, hogy nem egyedül a politikai vezető belső hangjára tartozik, mikor kell azt mondania: nem teszem meg, amit a hatalom megszerzése vagy megtartása érdekében meg kellene tennem, mert ez olyasmi, amit nem szabad megtennem (lásd a 6.2. szakaszt). A politikai cselekvés erkölcsi mozgásterét korlátozó normák áttörése az elszámoltathatóság körébe tartozik, állítottam.

Weber ezt nemcsak a piszkos kezek problémájára érti, hanem minden politikai döntésre és cselekedetre. A munkáiból kiolvasható végső magyarázat is teljesen általános: az értékek melletti elköteleződés radikális decizionista felfogásán alapul. Ha azonban a weberi tézist és megindoklását ebben a formában elvetjük is, a nyolcadik fejezet belátásai arra késztetnek, hogy újra nyissuk meg a kérdést. Talán a politikai cselekvés *általános* problémája nem, de a piszkos kezek *speciális* problémája mégiscsak kívül esik az elszámoltathatóság tartományán.

A konklúzió Weber-közeli, az indoklás nem weberi.

Az argumentum így hangzik. Mint az előző fejezetben láttuk, a piszkos kezek eseteiben a cselekvőtől és a külső szemlélőtől elvárható reakciók

széttartanak. A külső szemlélő részéről az adekvát reakció nem a harag és megvetés, hanem a rokonszenv és a részvét. Rákérdezhet, hogy valóban igazolt-e a kezek bepiszkításával járó cselekedet. De ha igazolt, akkor nincs számon kérni valója. Nincs oka megtagadni, kerülni, megvetésének megannyi kifejezésével sújtani a cselekvőt. Kettejük viszonyában nincs helye erkölcsi szankcióknak. A politika helyzeteire kiterjesztve e megállapításokat: annak a politikusnak, aki a közösség szolgálatában, igazoltan piszkítja be a kezét, nem kell megszégyenüléssel, lemondatással és hasonlókkal számolnia. Egyedül a saját lelkiismeretére tartozik, hogy levon-e tettének erkölcsileg nyugtalanító voltából gyakorlati konzekvenciákat.

Ez a fejtegetés még nem teljes. Az állampolgárok és a politikus közti viszony nem egy anonim cselekvő és egy anonim külső szemlélő viszonya. A politikus olyan tettekkel piszkítja be a kezét, melyek embereknek ártanak. Az ártalom speciális viszonyt teremt okozója és elszenvedője között: tipikus esetben a károkozó bocsánatkéréssel és jóvátétellel tartozik a kárvallottnak. A kárvallottak gyakran maguk is az állampolgári közösség tagjai. Máskor nem azok: idegen állam fennhatósága alatt élő emberek. Az utóbbi esetben a közösség tagjai nem tartoznak a közvetlen károsultak közé. Az előbbi esetben is megtörténhet, hogy a közösség tagjainak többsége kívül esik a közvetlen károsultak körén. De akár így, akár úgy álljon a dolog, közvetve őket is veszteség éri. A politikus számára az állampolgári közösség nem pusztán egy embersokaság: ő a közösség képviselője. A közösség felhatalmazásával, az ő nevében cselekszik: a kezéhez tapadó piszok az egész közösségen szétterül, annak minden tagjára átragad. Még ha a külső szemlélőnek nincs is oka a számonkérésre, a veszteseknek van rá okuk – így hát az állampolgároknak is van. Azoknak is, akiket személyükben, közvetlenül ér ártalom, és azoknak is, akiknek a megbízottjaként járt el az ártalom okozója.

Pillantsunk vissza Ábrahámra. Még ha azt tette is, amit kell, Izsák akkor is áldozat. Szerencsére nem halt meg, így utóbb szemrehányást tehet atyjának. Vesztesége nem képzelt veszteség: az áldozati oltárra helyezték, kést szegeztek a torkának, s ezt nem akárki: az apja cselekedte vele. Mindezt nem teszi semmissé, hogy Ábrahám tettének nem volt megfelelő alternatívája. Ábrahám tehát magyarázattal tartozik Izsáknak. Azt is kifejezésre kell juttatnia, hogy tisztában van a veszteség valódiságával és súlyával, s hogy neki is fáj, hogy így kellett tennie. Eddig a pontig a tör-

tént kísértetiesen hasonlít ahhoz, ahogy akkor kellene zajlania, ha a fiú feláldozása igazolhatatlan, tilalmas cselekedet lett volna.

Ám csak eddig a pontig. A tilalmas cselekedet aszimmetrikus normatív viszonyt teremt a sérelemokozó és a sérelem elszenvedője között. A tettes erkölcsi függésbe kerül az áldozattól. Erkölcsi pozíciója fölött az áldozat rendelkezik. Jórészt az ő reagálásától függ, hogy a tettes visszajut-e eredeti – a tett elkövetése előtti – morális helyzetébe. Amíg az áldozat nem bocsájt meg (vagy nem engedi feledésbe merülni a történteket), a tettes az ő erkölcsi adósa marad. Tipikus esetben az áldozatnak van valamelyes mozgástere abban, hogy megbocsájt-e egyáltalán; hogy akkor is megbocsájt-e, ha a tettes nem bánja meg a tettét, vagy a megbánástól teszi függővé a megbocsájtást; hogy csak azt követően bocsájt-e meg, miután a tettes elnyerte büntetését, és így tovább. A vétkes sérelemokozó és a sérelem vétlen elszenvedője közt valóban elszámoltatási viszony keletkezik.

Az olyan tettek esetében viszont, melyek erkölcsileg igazoltak, noha bepiszkítják a cselekvő kezét, az áldozat reagálása a magyarázatra nem állhat megbocsájtásban (vagy annak megtagadásában); csakis annak elismerésében állhat, hogy a cselekvőt fel kell menteni. Nem bizonyos enyhítő körülmények alapján jár felmentés neki, hanem a vétkesség tökéletes hiánya miatt.[1] Izsáknak neheztelés nélkül el kell fogadnia, hogy atyja nem tehetett mást, mint hogy felajánlja őt az Úrnak.[2] A kettejük közti megbékéléshez nincs szükség megbánásra és megbocsájtásra vagy bármi effélére. Lelkileg nagyon nehéz, akár megoldhatatlan is lehet megbékélni a sérelem okozójával, a kárvallott hiába látja be, hogy az adott helyzetben nem lehetett mást tenni. Hiba volna kárhoztatni az áldozatot amiatt, hogy nem bírja rászánni magát a cselekvő felmentésére. Ám a lelki gátoltság megértése nem jelenti, hogy a felmentés megtagadása adekvát válasz a történtekre. Az adekvát válasz annak elismerésében áll, hogy a cselekvőt semmiféle vétség nem terheli. Ahol pedig ez a megfelelő válasz, ott a cselekvő nem kerül elszámoltatási viszonyba az áldozattal: az áldozat

[1] Lásd John Austin: „A Plea for Excuses." Austin: *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon 1961.

[2] Lásd Jeffrey G. Murphy: „Forgiveness, Mercy, and the Retributive Emotions." Jeffrey G. Murphy és Jean Hampton: *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press 1988, 20.

nem nyer jogosultságot arra, hogy normatív következményeket (neheztelést vagy büntetést) társítson a tetthez, mellyel a cselekvő bepiszkította a kezét.

Egyszóval, amikor a cselekvő azt teszi, amit az adott körülmények közt helyes megtennie, még ha be is piszkítja a kezét, a tettért viselt felelősség nem teremt elszámoltatási viszonyt közte és más emberek között.

Összefoglalva: a piszkos kezek morális fenomenológiájából kiindulva arra a következtetésre juthatunk, hogy az előző fejezetek argumentációja nem terjeszthető ki a kezek bepiszkításával járó, ám igazolt – erkölcsileg megengedhető – cselekedetekre. A következő három szakasz a konklúzió elhárítására tett fontos, ám véleményem szerint sikertelen kísérleteket tárgyal. Az 5. szakaszban megmutatom, hogy van sikeres ellenérv, mely semlegesíti a most ismertetett argumentumot.

9.2 A „katolikus" modell

Sokat idézett, „Politikai cselekvés: A piszkos kezek problémája" című cikkében Michael Walzer azt feleli Webernek: még ha úgy van is, hogy a politikus kezének igazolt bepiszkítása alapjában az ő személyes ügye, ez még nem teszi kifogásolhatóvá, hogy a dolgot nyilvánosság elé vigyék.[3] A politikus ugyanis csakis nyilvános eljárások közvetítésével lehet úrrá a piszkos kezek személyes erkölcsi problémáján.

Walzer a piszkos kezek tárgyalásának két hagyományába vezet be bennünket. Az egyiket Machiavelli politikai nézeteivel hozza összefüggésbe; ezt *reneszánsz hagyománynak* nevezném.[4] Machiavelli központi gondolata, mint láttuk, abban a kijelentésben foglalható össze, hogy a jó fejedelemnek meg kell tanulnia, hogyan ne legyen jó. A jó szándékú, de rosszul megválasztott cselekvés a *hatalom és a dicsőség* elvesztéséhez vezet. A célravezető, de erkölcsileg kétes cselekedet révén viszont a politikus

[3] Lásd Michael Walzer: „Political Action: The Problem of Dirty Hands." *Philosophy and Public Affairs* 2 (1973) 160-180.

[4] Maga Walzer a „neoklasszikus" megnevezést használja. Ebben a könyvben azonban a „neoklasszikus" terminust más célokra tartom fenn.

elveszítheti a *becsületét*. Arról azonban egy szót sem találunk, hogyan viszonyuljon a fejedelem becsületének elvesztéséhez. Machiavelli

> „elmulasztja közelebbről meghatározni a lelkiállapotot, mely a kezét bepiszkító ember helyzetének megfelel. Nem tudjuk, mit gondol önmagáról. [...] Ám ez megnehezíti számunkra, hogy felfogjuk, miért vonakodik a fejedelem oly erősen kezdetben attól, hogy megtanulja, hogyan ne legyen jó,"

vonja le Walzer a következtetést.[5]

A reneszánsz hagyomány számára természetes, hogy a jó fejedelem mentes az erkölcsi skrupulusoktól. Ez azonban egyáltalán nem természetes, írja Walzer, s ezért búcsút kell inteni a reneszánsz hagyománynak. Következő lépésben a *protestánsnak* nevezett hagyományhoz fordul, melyet Max Weber alakjához társít.

Walzer szerint a weberi politikus tragikus hős. Feláldozza lelkét a jó ügy oltárán. „Diabolikus erőkkel" szövetkezik; démona, melyet pályafutása során követ, „belső feszültségben van a szeretet istenével". Magányos figura, aki köré hatalmas tömegeket vonz ugyan a személyes karizmája, aki azonban erkölcsi problémájával szemközt csakis a saját „belső démonára" hagyatkozhat.

Weber politikusának van lelkiismerete; érzi, hogy tettei erkölcsileg kétesek, és gyötrődik emiatt, ám szenvedése magánügy, nem oszthatja meg a világgal. A weberi politikus végrehajtja a helyzet parancsát, és befelé szenved.

> „Íme egy férfi, aki hazudik, intrikál, halálba küld másokat – és szenved. Nehéz szívvel teszi, amit tennie kell. Egyikőtök sem tudja, mondja nekünk, mibe kerül kötelességem teljesítése. Valóban nem tudhatjuk, hisz ő maga állapítja meg az árat, amit fizetnie kell. És éppen ez a zavaró a politikai bűn e felfogásában. Gyanítjuk, hogy szenvedő szolgánk vagy mazochista, vagy álszent, vagy egyik is, másik is, s ha ebben gyakran tévedünk is, nem mindig tévedünk. Weber a piszkos kezek problémáját teljes egészében az egyéni lelkiismeret határai közt kívánja megoldani, én azonban arra hajlok, hogy ez se nem lehetséges, se nem kívánatos."[6]

[5] „Political", 176.
[6] Uo., 177.

Miért nem lehetséges? Miért nem kívánatos? Miért nem oldható meg a piszkos kezek problémája az egyéni lelkiismeret határai közt? Walzer nem azt feleli: azért, mert a látszat ellenére a politikus elszámolással tartozik a kezét bepiszkító cselekedetekért, még ha ezek igazolt, helyes cselekedetek is. Ehelyett azt mondja: „a hős szenvedésének [időről időre] társadalmi kifejezést kell kapnia". Nyilvános kifejezése két funkciót teljesít Walzer szerint. Először, „igazolja és megerősíti érzésünket, hogy bizonyos cselekedetek helytelenek". Másodszor, társadalmi korlátokat szab a szenvedésnek. Walzer e második szempontot dolgozza ki valamelyes részletességgel:

> „Nem akarjuk, hogy olyan emberek kormányozzanak bennünket, akik elvesztették a lelküket. A piszkos kezű politikus számára fontos, hogy visszanyerje a lelkét, és valamennyiünknek jobb, ha van némi reménye a személyes üdvözülésre, bármit értsünk is ezen. A dolog nem úgy áll, hogy amikor rosszat cselekszik a jó érdekében, ezzel örökre átadja magát a politika ördögének. Egy bizonyos konkrét bűnt követ el, és ezért egy bizonyos konkrét büntetésnek kell alávetnie magát. Ha ezt megteszi, a keze újra tiszta lesz."[7]

Ezek a megállapítások vezetnek át a piszkos kezek harmadik megközelítéséhez, melyet Walzer *katolikus hagyománynak* nevez. A katolikus hagyomány a gyónás, penitencia és feloldozás gyakorlatait ajánlja föl a bűnös embernek. Azzal, hogy időről időre meggyónja vétkeit és lerója a rá kirótt penitenciát, újra és újra megtisztul. Nem szabadul meg a kísértéstől, hogy megint vétkezzék, de visszaesései nem szükségképpen ítélik örök kárhozatra.

A politikai közösségnek Walzer szerint szüksége van rá, hogy vezetői előtt nyitva álljanak a megtisztulás gyakorlatai. Márpedig ezeknek nyilvános gyakorlatoknak kell lenniük. Megkívánják, hogy legyen egy instancia, mely kellő autoritással állapítja meg a bűnt és a hozzá rendelt penitenciát: valamilyen világi instanciát feltételez, mely a gyóntatópap helyébe lép.[8]

[7] Uo., 177 sk.
[8] Uo., 179.

Ha ez az elgondolás működik, akkor nem kell közvetlenül cáfolni a „nem weberi" argumentumot, melyet az előző szakasz egy Weber-közeli elgondolás mellett előadott. Akár helytálló az az argumentum, akár hibás, konklúziója mindenképpen semlegesíthető. Úgy vélem azonban, hogy Walzer elgondolásának nehezen védhető gyenge pontjai vannak.

Először, Walzer a piszkos kezekről mint bűnös, vétkes, helytelen cselekedetekről beszél, ezek a jelzők pedig magukban foglalják, hogy a cselekvőnek nem lett volna szabad elkövetnie, amit elkövetett. Csakhogy a piszkos kezeket épp az a feszültség teszi erkölcsileg nyugtalanítóvá, hogy egyfelől egy erkölcsileg helyes – az adott körülmények közt talán az egyedül helyes – cselekedet velejárói, mely ugyanakkor erkölcsileg mélységesen aggályos is: meg kell tenni, de nem lehet tiszta lelkiismerettel megtenni. „Kitüntetnénk a jóért, amit tett, és ugyanakkor megbüntetnénk a rosszért, amit tett",[9] mondja Walzer, azonban nem világos, hogy miféle igazságosság jegyében büntetünk meg egy tettért valakit, amit nem volt erkölcsi hiba megtennie, talán egyenesen erkölcsi hiba lett volna nem megtennie.

Igaz, Walzer elejthetné a vélekedést, mely szerint a piszkos kezek büntetést érdemelnek, és szakíthatna azzal az értelmezéssel, mely szerint a kezét igazoltan bepiszkító cselekvő okkal tekinti bűnösnek magát, miközben nyugodtan fenntarthatná központi gondolatát, mely szerint a politikai vezetőknek szükségük van valamilyen társadalmi gyakorlatra, mely időről időre levenné a vállukról a piszkos kezek erkölcsi terhét. Hisz az igazolt piszkos kezek is erkölcsi terhet jelentenek. Csakhogy, és ez Walzer elgondolásának második gyenge pontja, ha igaz is, hogy az az ember, aki nyugodt lélekkel piszkítja be a kezét, erkölcsi defektusban szenved, ugyanakkor az is igaz, hogy az a politikus, aki kevésbé van kiszolgáltatva a piszkos kezek okozta belső viaskodásnak, hatékonyabban szolgálhatja a közjót, mint gyötrődő, tépelődő társa. Egyfelől egyetérthetünk abban, hogy ép erkölcsi érzékű ember vonakodik bepiszkítani a kezét, és nem takarítja meg magának a gyötrő önvádat, ha megtette. De másfelől abban is egyet fogunk érteni, hogy a politikai közösségnek olyan vezetőre van szüksége, akit nem bénít meg az előzetes tétovázás és az utólagos önmarcangolás.

[9] Uo.

Ezt neveztem a harmadik fejezetben (a 3.7. szakaszban) a realizmustézis második kiegészítésének. Mint láttuk, a jó fejedelemnek adott tanács, mely szerint meg kell tanulnia, hogyan ne legyen jó, két különböző, de egymással összefüggő ajánlást foglal magában. Először, készen kell állnia olyan tettek végrehajtására, melyektől az ép erkölcsi érzékű ember idegenkedik. Másodszor, ahhoz, hogy e készséget kifejlessze magában, le kell vetkőznie az ép erkölcsi érzékkel járó gátlásokat. Minél erősebb benne a közösségért viselt felelősségének tudata, annál inkább készen kell állnia arra, hogy feláldozza erkölcsi karakterét a közjó érdekében.

Azt találtuk, hogy a realizmus tézisének eredeti, klasszikus variánsa fenntartások nélkül támogatja e megállapításokat. Ebben a verziójában a tézis nem várja el a politikustól, hogy akár a legcsekélyebb mértékben is törődjön tettének erkölcsileg kifogásolható voltával. A megszorított – neoklasszikus – variáns, mint láttuk (az 5.4. szakaszban), bonyolultabb elvárásokkal szembesíti a politikai vezetőt. Igaz, a megszorítások nélküli tézishez hasonlóan ez is arra figyelmezteti őt, hogy nem adhatja át magát a vég nélküli tétovázásnak és önmarcangolásnak, mert a bizonytalankodás a bukását okozhatja. De egy másik, ezzel ellentétes intelmet is tartalmaz: rossz vezető az a politikus, akinek egyáltalán nincsenek erkölcsi skrupulusai. Az állampolgároknak olyan vezetőre van szükségük, akiben – ha a tépelődésre és habozásra való hajlam távol áll is tőle – van érzékenység mozgásterének erkölcsi korlátai iránt.

A realizmus tézise még ebben a módosított formájában is azt állítja, hogy a jó politikus erkölcsi diszpozíciói nem a makulátlan erénynek megfelelő diszpozíciók. Ha nincs is híján az erkölcsi skrupulusoknak, nehéz helyzetekben képes a túlzott aggályoskodás nélküli cselekvésre.

Így tehát az eszményi politikus valamiféle optimumot testesít meg a tökéletes erkölcsi érzékenység és a tökéletes erkölcsi közömbösség között. De nincs rá biztosíték, hogy karaktere az optimumnál stabilizálódik. Komoly a veszély, hogy pályafutása során az optimumnál messzebbre távolodjon a tökéletes érzékenységtől.

Képzeljük magunk elé egy derék embert – legyen a neve Frank –, aki politikára adja fejét, mert reményei szerint így tehet legtöbbet a közösségéért. Frank, miként Walzer írja, „az elvek embere", aki a múltban mindig „elvei szerint cselekedett". Ezért támogatjuk őt. De még úgyszólván be

sem lépett a politikai arénába, amikor Machiavellije közli vele, hogy meg kell tanulnia, hogyan ne legyen jó.

> *Frank és az üzletember.* Első választási kampánya elején Frank figyelmeztetést kap a kampányfőnökétől: ha győzni akar, pénzre lesz szüksége, pénzhez pedig akkor juthat, ha egyezséget köt a választókerület erős emberével, egy gazdag befektetővel.Az üzletember ahhoz a feltételhez köti a támogatást, hogy az ő cégét bízzák meg a körzet összes iskolaépületének felújításával Frank hallani sem akar az üzletről. Azért szállt be a politikába, hogy a korrupció ellen küzdjön; nem kezdheti azzal, hogy bepiszkítja a kezét. Kampányfőnöke azonban így felel: Nemet mondhatunk, de akkor elmegy a riválishoz, aki – garantálom – nem lesz ilyen finnyás. Frank hosszas tipródás után enged a rábeszélésnek. Hogyan vegye fel a harcot a korrupcióval, ha nem jut hatalomhoz?

Így írja le Walzer a történetet. De megáll ezen a ponton, nem kíséri szemmel Frank további útját.

A „Sophie választ", „Jim és az indiánok" példázatok egyszeri döntési helyzeteket írnak le. Kiemelnek egy pillanatot a szereplők életének folyamából. Ez legitim eljárás, hiszen a döntés önmagában megérdemli az etikai elemzést. Ha az a kérdés, hogy mi módon jellemezhetők a morális dilemmák vagy a kezek igazolt bepiszkításával járó cselekedetek, akkor ez a pillanatkép tökéletesen kielégítő. De a politikában a piszkos kezek problémájának van egy vetülete, mely a pillanatképen nem látható, mert az idő múlásával bontakozik ki.

Forradalmi megrázkódtatások idején előfordul, hogy valaki hétfőn még senki, kedden már népvezér, szerdán pedig megint eltűnik az ismeretlenség homályában. Demokráciában időbe telik, míg valakiből politikai vezető lesz, és politikai karrierje rendszerint évekig vagy akár évtizedekig tart. Eközben újra és újra előállnak döntési helyzetek, melyek során a cselekvő a kezének bepiszkítása vagy tisztán tartása között választ (az újabb döntési helyzet nem egyszer a korábbi döntés folyományaként áll elő), és ez az ismétlődés olyan kérdéseket vet föl, melyek a pillanat perspektívájában nem értelmezhetők.

Tegyük fel, Frank megnyeri a választást. Akkor újabb döntések elé kerül. Meghívja-e titkos támogatóját a győzelmi partira? Hogyan járjon el, ha az üzletember piaci versenytársai nyílt pályázatot követelnek? Mit tegyen, ha a sajtó firtatni kezdi, hogy miért egyetlen cégre bízták az összes iskolaépület felújítását? Mit tegyen, ha az iskolák panaszkodni kezdenek a kivitelezés rossz minőségére? Mit tegyen az új választás közeledtével? Újítsa meg az alkut a támogatójával, vagy ezúttal próbáljon tiszta kezekkel megküzdeni a választott tisztségért?

Pályafutása során újra és újra szembe kell néznie a kérdéssel: vállalja-e kezének bepiszkítását a vállalt ügy szolgálatában, vagy maradjon tiszta a keze, ám azon az áron, hogy veszni hagyja az ügyet. Csakhogy ugyanaz a választás nem ugyanaz, ha másodszor, harmadszor, negyedszer hozzák meg. Az első piszkos alku megszakítja a politikus tiszta kezű előéletét. A korábbi idők és a most kezdődő időszak között mélységesen mély szakadék tátong. A második eset kisebb törést okoz: az előtörténethez most már az első piszkos alku is hozzátartozik. Még kisebb a törés a harmadik eset után, és így tovább. Ahogy nő a múltban elkövetett kétes cselekedetek együttes súlya, úgy csökken a súly, amit a következő, hasonlóan kétes cselekedet a mérlegre vet.

Frank minden egyes ilyen alkalommal távolabb kerül attól az embertől, aki valaha volt. Döntéseit azonban nem a múlt és a jelen közti *teljes különbség* fogja orientálni, hanem az a *növekmény*, amit a mindenkori új választás tesz hozzá a különbséghez. Ez a növekmény pedig az időben előre haladva egyre csekélyebb. Úgy is mondhatnám: miközben az *erkölcsi összkép* folyamatosan romlik, az egyedi döntésekkel járó *erkölcsi veszteség* folyamatosan csökken.

Ezzel a csökkenő veszteséggel áll szemben az újabb kétes cselekedetektől való elzárkózás növekvő kockázata. Első választási kampánya idején Frank még nem megválasztott képviselő: nincs mandátuma, amit elveszítsen. Második alkalommal már van. S még ennél is többet veszíthet: újraválasztása esetén ugyanis jó eséllyel megkapná egy parlamenti bizottság elnökének tisztét. Harmadik alkalommal már a mandátum és az elnöki tisztség együttes megőrzése a tét, szerencsés esetben azonban egy államtitkári pozíció elnyerése. Érdemes felfigyelni rá: a tét attól függetlenül növekszik, hogy Frank időközben cinikus hatalomvadásszá vált, vagy változatlanul a közjó és az igazságosság ügyét kívánja szolgálni.

Arra is célszerű felfigyelni, hogy a hasonló szerkezetű választások nem egymástól független eseményekként sorjáznak az időben: összefüggés van közöttük. Kezének bepiszkításával Frank zsarolhatóvá teszi magát. Te-

gyük fel, legközelebb egy másik befektető jelentkezik nála, aki többet kér a támogatásért cserébe, mint régi üzletfele, és a kedvezőtlenebb alkuajánlatot fenyegetéssel támogatja meg: bizonyítékai vannak a korábbi piszkos ügyletről; ha Frank nem áll kötélnek, a dokumentumokat eljuttatja a sajtóhoz. Mit tegyen Frank? Vállalja a nyilvános lelepleződést és a büntető eljárást, vagy menjen bele egy új, a korábbinál is sötétebb alkuba?

Vagy tegyük fel, hogy az első piszkos ügyletnek egy újságíró eredt a nyomába. Mit tegyen Frank? Törődjön bele, hogy karrierje dicstelen véget ér, vagy hallgattassa el a riportert? Ha lefizeti vagy megfélemlíti, újabb piszkos tettek fogják terhelni a számláját. Ha a tisztességet választja, a biztos politikai és erkölcsi bukás vár rá.

Egyszóval, míg a kezek bepiszkításával járó marginális erkölcsi veszteség az idő múlásával egyre csökken, a tiszta kezek választásával járó összes veszteség egyre növekszik. S ebből nemcsak az következik, hogy egyre csökken a valószínűsége, hogy a kétes ügyletek spiráljába keveredett politikus kiszakítsa magát a piszkos kezek gyakorlatából. Szinte biztos, hogy erkölcsi személyisége sem marad változatlan. Felettébb valószerűtlen képet alkotunk róla, ha tragikus hősnek látjuk őt, aki egyre nagyobb erkölcsi áldozatot vállal magára, és egyre jobban szenved attól, amit meg kellett tennie. Sokkal valószínűbb, hogy egyre közömbösebbé válik döntéseinek erkölcsi dimenziója iránt. Aligha marad meg az elvek emberének, akit hívei épp erkölcsi integritása okán beszéltek rá, hogy induljon el a képviselőválasztásokon.[10]

Ha karrierje kezdetén előre látná, milyen silány karakterré válik, mire a csúcsra ér, a látvány elborzasztaná. Mostani énje szemével visszatekintve azonban alighanem egykori önmagát látja reménytelenül naiv idealistának.

[10] Vannak példák a politikus megigazulására. Nem ismerek azonban olyan esetet, amikor az erkölcsi fordulat töretlenül sikeres pályafutás kellős közepén következett volna be; ha valami, a bukás és nyilvános megszégyenülés sokkhatása idézheti elő. *Profumo vezeklése.* John Profumo, a Keeler-afférba belebukott hadügyminiszter lemondása után egy jótékonysági szervezetben vállalt munkát, és soha többé nem tért vissza a politikába. (Megjegyzem, hogy az ő históriája nem a piszkos kezek kategóriája alátartozik: közfeladatai – mondjuk így – semmi módon tették szükségessé a fotómodellel létesített kapcsolatát.) Vö. https://en.wikipedia.org/wiki/John_Profumo.

A piszkos kezek erkölcsi terhe alatt roskadozó politikus képe: romantikus mítosz. A demokratikus politika mindennapjai ritkán termelnek ki tragikus karaktereket. A közjó szolgálata közben kezét bepiszkító politikusra nem az a veszély leselkedik, hogy összeroppantják fokról fokra halmozódó erkölcsi rossz érzései, hanem az, hogy lassan elveszíti az erkölcsi rossz érzésre való képességét. Nem világos, hogyan kezelnék *ezt* a problémát a nyilvános gyónás és vezeklés gyakorlatai. A katolikus modell meggyőző ereje igen-igen csekély.

Tegyük fel azonban a vita kedvéért, hogy a Walzer javasolta modell jól írja le a piszkos kezek pszichológiáját. Akkor még mindig szembe kell néznünk egy utolsó ellenvetéssel. A nyilvános gyónás és vezeklés nem építhető be a demokratikus politika rutin gyakorlatai közé. Egy kizáró okot maga Walzer is megemlít. A világi politika nem támaszkodhat egyházi autoritásokra, márpedig „[a] gyóntatópapon kívül nincs más autoritás, akire rábízhatnánk ezt a feladatot".[11]

Ez igaz, de van itt egy mélyebb nehézség is. A politikus a hatalom megszerzéséért és megtartásáért vívott, szakadatlan küzdelem résztvevője. Nyilvános közlései ebben az összefüggésben nyernek értelmezést. Múltbeli tetteinek őszinte feltárása kivételes esetben stratégiai előnyt biztosíthat a számára, tipikus esetben azonban súlyos stratégiai hátrányt okoz.[12] Komoly politikus nem hagyhatja figyelmen kívül ezt a konzekvenciát. Ha netán kialakulna a nyilvános gyónás és vezeklés valamiféle gyakorlata, a hatalmi harc körülményei közt nagy valószínűséggel önmaga paródiájába fordulna át.[13]

[11] „Political", 179.

[12] „Hazudtunk reggel, éjjel meg este", mondta Gyurcsány Ferenc miniszterelnök elhíresült őszödi beszédében, 2006. május 26-án, az MSZP parlamenti frakciójának zárt ülésén. Amikor a beszéd hanganyaga szeptember 17-én nyilvánosságra került, tüntetéssorozat robbant ki, az ellenzék Gyurcsány lemondását követelte, és kezdetét vette a politikai vesszőfutás, mely 2009-ben Gyurcsány lemondásához, 2010-ben pedig a kormányát alkotó pártok összeomlásához vezetett. A baloldalon Gyurcsány beszédét „szenvedélyes igazságbeszédként" védelmezték. Figyelmen kívül hagyták, hogy Gyurcsány maga adott fegyvert ellenfelei kezébe, akik azt sikeresen fordították ellene. (Más, súlyosabb bajok is voltak az őszödi beszéddel, de ezek nem tartoznak ide.)

[13] Az iraki Abu Ghraib börtönben elkövetett rémtettek botránya kapcsán Tony Judt

Azt mondhatja erre valaki, hogy az ellenvetés célt téveszt. Walzer nem a demokratikus politika mindennapjairól beszél, hanem arról, hogy mire volna szüksége a demokratikus politikának ahhoz, hogy megfelelően kezelhesse a piszkos kezek problémáját. Még ha a hatalmi politika stratégiai játszmái hajlamosak is eltorzítani a nyilvános gyónás és vezeklés gyakorlatait, ez a tény mit sem változtat azon, hogy szükség volna ilyen gyakorlatokra.

Véleményem szerint azonban az ellenvetés megállja a helyét. E könyv egyik alapgondolata, hogy az erkölcsi kérdésekről zajló, közös deliberáció – ami nélkül nincs legitim politika – elválaszthatatlanul összebonyolódik a stratégiai interakcióval; nem két külön cselekvéssorról van szó, hanem egyazon cselekvéssor két különböző vetületéről. A hatalmi harc a politika szükségszerű körülményei közé tartozik; az az elmélet, melynek általános feltevései közt nincs helye, nemcsak a hatalmi harctól vonatkoztat el, hanem magától a politikától is. A politika erkölcsi problémájának értelmezése akkor és csakis akkor vezethet érvényes belátásokhoz, ha elgondolható, hogy a probléma kezelésére ajánlott gyakorlatai sikeresen látják el a rendeltetésüket a hatalmi harc körülményei között.

Ezért hát el meg kell válnunk a köz „szenvedő szolgájának" kínjaira javasolt walzeri terápiától, és magát a Weber-közeli elgondolás mellett felhozott nem weberi argumentumot kell vizsgálatnak alávetnünk. Meg kell mutatnunk, hogy a piszkos kezek is a nyilvános elszámoltathatóság körébe esnek.

---

igen szemléletes leírást adott erről a tendenciáról: „A politikai vezetők – és híveik – mai nemzedéke számára mindig is fontos volt, hogy a megfelelő érzelmekkel rendelkezzenek, és ezt a tényt közszemlére is állítsák. Így hát Bush elnököt (szóvivője szerint) elszomorítja a fájdalom, amit az amerikai fogságban lévő iraki emberek megkínzásáról tanúskodó képek és beszámolók okoztak. Bush szavai szerint 'rosszul érzi magát', 'elszomorítja az iraki foglyok megaláztatása'. Nem mondhatta, hogy 'átérzi a fájdalmukat' – ez inkább clintoni érzelemnyilvánítás volna –, de a megnyilvánulás azonos. Az önmagunk állandó tökéletesítésének kultúrájában felnőtt nemzedék szemében jobb ember vagy, ha jobb érzéseket táplálsz önmagadról, és ha kimondod, hogy 'sajnálom', utána kétségkívül jobban érzed magad. Az áldozat is jobban érzi magát, úgyhogy egyszerre három jópontot szerzel: jó vagy, jót cselekszel, és jól érzed magad." Lásd Tony Judt: „The Cult of Contrition." *The Independent*, 2004. május 9.

9.3 Vissza a kezdőponthoz

Ha jól értem Walzert, a demokratikus politikának azért van szüksége szerinte a gyónás, penitencia és feloldozás valamiféle szekularizált megfelelőjére, mert a közösségnek rossz, ha olyan emberek vezetik, akik „elvesztették a lelküket". A cikk vége felé azonban egy másik indoklás is megjelenik. A politikai cselekvés kimenetele bizonytalan, olvassuk itt,

> „a politikusok szükségképpen erkölcsi és politikai kockázatokat vállalnak, bűnöket követnek el, melyekről csak úgy vélik, hogy el kell követniük őket. Túlteszik magukat a szabályokon, miközben soha nem lehetnek biztosak benne, hogy a legjobb utat választották a remélt eredmény eléréséhez, és nem szeretnénk, hogy túl gyorsan vagy túl gyakran járjanak el így. Nagyon fontos tehát, hogy az erkölcsi tét igen magas legyen..."[14]

Miről van szó? Érzésem szerint a következőkről. Az igazolt és az igazolhatatlan piszkos kezek eseteihez mind a cselekvőnek, mind a politikai közösségnek más és más módon kell viszonyulnia; ám ehhez tudniuk kell világos különbséget tenni a két jelenség között. A nehézséget az okozza, hogy a politikus nem tudhatja *előre*, hogy a megfontolás tárgyává tett piszkos kezű cselekedet *utólag* igazoltnak fog-e bizonyulni. Ezt a közösségnek is be kell számítania: számolnia kell a lehetőséggel, hogy a politikus jóhiszeműen választja kezének bepiszkítását, azaz őszintén – bár tévesen – hiszi, hogy választása utólag igazolást nyer. De épp ezért közösségi érdek, hogy ne viszonyuljon könnyelműen a kockázathoz. Akit nem nyugtalanít a rizikó, hogy igazolhatatlanul piszkítja be a kezét, az olyankor is erre az útra tévedhet, amikor volna más, erkölcsi kockázat nélküli út. Ahogy Bernard Williams írja a politikus erkölcsi karakteréről szóló esszéjében: „[C]sak aki vonakodik vagy nem hajlamos megtenni a morálisan kellemetlen dolgot, amikor ez valóban szükséges, csak az fogja nagy valószínűséggel elkerülni, hogy ilyet tegyen, amikor nincs rá szükség."[15]

---

[14] „Dirty Hands", 179 sk.

[15] Bernard Williams: „Politics and Moral Character." Williams: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, 62.

Ezt Williams azzal magyarázza, hogy „nincs olyan diszpozíciónk, mely egyszerűen abban állna, hogy – akár a politikában, akár bárhol másutt – mindig azt tartsuk helyesnek, ami valóban helyes". Döntéseink mérlegelésen és belátáson alapulnak, és

> „az, hogy ítélőképességünk jól működik-e, hogy a közvetlen morális ellenvetéseket a nagy, hosszú távú perspektívák szempontjából súlyuknak megfelelően értékeljük-e, [...] érzelmeinken és reakcióinkon is múlik. [...] A vonakodásra való hajlam lényeges akadálya a tűrhetetlen könnyed elfogadásának."[16]

Később még visszatérek ehhez az állításhoz. Itt a piszkos kezek szükségessége körüli bizonytalanság egy másik vetületére hívnám fel a figyelmet. Amikor azt mondjuk, hogy az adott választás kimenetelei bizonytalanok, kijelentésünk magában foglalja, hogy a rendelkezésre álló információ nem elegendő a többi szereplő várható viselkedésének előrejelzésére, ami nélkül a döntéshozónak a következményekről sem lehetnek megbízható ismeretei. Az információk elégtelensége azonban nem csupán azért jelent gondot a cselekvő számára, mert nem tud eleget a többiek szándékairól, informáltságukról, reagálási módjukról. Sajátos problémát okoz akkor, amikor a cselekvés egynél több ember részvételével bonyolódik, vagy a cselekvőn túl másokat is érint. Amikor a rendelkezésre álló adatok alapján nem lehet biztonsággal következtetni a döntés kimenetelére, a résztvevők és érintettek közt nagy valószínűséggel nézetkülönbségek is támadnak a helyes döntést illetően. Sajátos esete ez a jóhiszemű nézetkülönbségeknek. Nem feltételezi a politikai közösség mély világnézeti megosztottságát. Semmi kétség, a bizonytalanság azt is lehetővé tehetné, hogy az állampolgárok könnyen módosítsák a helyes döntésre vonatkozó nézeteiket, így nem zárja ki, hogy az álláspontok viszonylag gyorsan valamiféle egyetértéshez konvergáljanak. Csakhogy a politikai közösség tagjait bonyolultan tagolt érdekkülönbségek osztják meg, és az alternatív döntések nem egyformán hatnak a politikai események különböző szereplőire, akik általában nem is gondolják azt, hogy érdekeik azonosak volnának mindenki másével. A helyes döntés mibenlétének bizonytalansága lehetővé teszi a résztvevők számára,

[16] Uo., 62.

hogy jóhiszeműen feltételezzék: az a döntés a helyes, amelyik a legjobban megfelel vélt vagy valóságos érdekeiknek. Ez pedig akadályt állít a vélemények könnyű megváltoztatása elé.

A vita politikai szintre emelése nem változtat ezen. Mint már annyiszor szó volt róla e könyvben, a rivális politikusok nemcsak alternatív programokat bocsátanak megvitatásra: nyilvános vitájuk folyamatos hatalmi harc része. Ugyanazon választott tisztségekért versengenek; esélyeik közt ennek megfelelően fordított összefüggés van: ha némelyek kilátásai javulnak, a többieké – az egyéb tényezők változatlansága esetén – romlik. Ez az összefüggés a szavazóikra is átterjed: feltételezve, hogy a szavazók jó okkal várják jelöltjüktől azon ígéretek legalább egy részének teljesítését, melyek kedvéért rájuk készülnek szavazni, az egyik jelölt győzelmi esélyeinek javulása saját szavazói számára is esélyjavulást, a riválisok szavazói számára ugyanakkor esélyromlást jelent. Egyszóval, amikor egy vitás politikai ügyet nem döntenek el egyértelműen kényszerítő erejű bizonyítékok – márpedig az ilyen ügyek rendkívül gyakoriak –, akkor a választópolgárokat feloldhatatlan gyakorlati nézetkülönbségek oszthatják meg. És nincs okunk feltételezni, hogy a politikus kezének bepiszkításával járó cselekvés esetei ne tartoznának az ilyen, feloldhatatlan nézetkülönbségekkel járó ügyek közé.

Hasznos lehet ezen a ponton visszapillantanunk a realizmus tézisére (végtére is ez a tézis jelöli ki a határokat, melyek közt a kezek bepiszkításával járó tett megengedett lehet). A harmadik fejezetben először megfogalmaztam a tézist, majd két karakteralapú kiegészítését vettem szemügyre. Maga a tézis cselekvésalapú, és három feltétel együttes teljesülésétől teszi függővé, hogy a kezek bepiszkítása megengedhető legyen: az általános normakövetés szintje megfelelően alacsony legyen; az adott cél megvalósításának ne legyen alternatív – tiszta kezű – módja; a cél fontossága álljon arányban az eléréséhez szükséges erkölcsi áldozattal.

Mindjárt látni fogjuk: a közvéleményt általában mélyen megosztja a kérdés, hogy a sorra vett feltételek teljesülnek-e vagy sem.

Kezdjük a normakövetés szintjével! Érdemes lesz visszatérnünk Frank történetéhez:

> *Frank és az üzletember – 2.* Frank abban a hiszemben megy bele az alkuba, hogy vetélytársa aggályoskodás nélkül elfogadná az ajánlatot.

Mások azonban másképp láthatják a szereplők attitűdjeit és hajlandóságai, s ezért az alternatíváról is másképp vélekedhetnek. Azt gondolhatják például, hogy a vetélytárs nem sokkal rosszabb, mint Frank. Ha arra számít, hogy Frank mindenképpen a kezének bepiszkításával járó utat választja, akkor – de csakis akkor – ő is ezt fogja választani. Ha azonban garanciát kap rá, hogy Frank nem folyamodik piszkos eszközökhöz, akkor ő is ezer örömmel tartózkodik minden ilyesmitől. Akik ezt feltételezik, azok kétségbe fogják vonni, hogy Frank ne dönthetett volna másképp, mint ahogy döntött. Megtehette volna például, hogy sajtótájékoztatót hív össze, ahol bejelenti: piszkos ajánlatot kapott a választókerület legvagyonosabb emberétől, amit azonban elutasított, és ugyanerre szólítja fel a riválisát is. Ily módon biztosíthatta volna, hogy tiszta versenyben mérkőzhessen meg a képviselői posztért, miközben győzelmi esélyeit sem tette volna tönkre.

A rivális politikus karakterének eltérő megítélése komoly következményekkel jár. Frank más és más alternatívák közt választ, attól függően, hogy ellenfelét eleve korruptnak kell tartani vagy sem. Ám az e körüli bizonytalanság csak akkor oszlik el, ha Frank vállalja a tiszta kezek kockázatát, mert a rivális csak ekkor mutathatja meg, hogy csak kényszerítő körülmények közt folyamodik-ea piszkos kezek stratégiájához, vagy kényszerítő körülmények híján is kész élni vele. Ez utóbbi esetben Frank – ha stratégiáját téves feltételezések alapján választja meg – biztosan veszít. Ha viszont nem vállalja a kockázatot, akkor utólag sem lehet bizonyossággal megmondani, hogy helyesen döntött-e. Nem várható tehát, hogy döntését általános egyetértés fogadja. Valószínűbb, hogy a közvélemény megosztott lesz az ügy megítélésében. Ha fény derül az üzletemberrel kötött alkura, Frank becsületének elvesztésével fizethet. Támogatói közt valószínűleg többben lesznek azok, akik ezt méltánytalannak tartják, a többiek körében azonban alighanem a felháborodás lesz a domináns: nem annak fogják látni a tettét, aminek ő és a tábora – erkölcsi tisztasága igazolt feláldozásának –, hanem a megengedhető normaszegés tartományán túli, mocskos ügyletnek.

Másodszor, a polgárok megosztottak lehetnek abban a kérdésben, hogy van-e a kezek bepiszkításának ésszerű alternatívája.

Frank és az üzletember – 3. Nem mindenki gondolja úgy, hogy ha a rivális nagy valószínűséggel korrupt, Frank nem engedheti meg magának a tiszta kezek választását. Sokan hihetik, hogy még ebben az esetben is győzhet kezének bepiszkítása nélkül. Végtére is az, hogy a világ feddhetetlen jellemnek ismeri, hatalmas politikai tőke. A piszkos üzlet elfogadásával jó hírnevének elvesztését kockáztatja. Ha viszont bejelenti, hogy kidobta az ajánlattevőt, jóhíre hihetetlen megerősítést nyerhet. Ki tudja, ez talán még akkor is elég lehet a győzelemhez, ha Frank óriási anyagi hátránnyal vág bele a kampányba.

A dolgok megint úgy állnak, mint előző példánkban: az, hogy a tiszta kezek politikája az adott esetben célravezető-e, csak akkor derülhet ki, ha Frank ezt választja. Ha tévedett, rossz helyzetmegítélése a karrierjébe kerül. Ha viszont nem vállalja a rizikót, soha nem lehet bizonyosságot szerezni arról, hogy győzhetett volna-e tiszta kezekkel. A bizonytalansággal együtt pedig ugyanúgy fennmarad a közvélemény megosztottsága is, mint akkor, amikor a rivális karaktere ismeretlen. A botrány kipattanásakor Frank támogatói hajlamosak lesznek úgy vélni, hogy helyesen választott, és méltánytalanul hurcolják meg, a többiek viszont arra fognak hajlani, hogy Frank eljátszotta a becsületét.

Végül megoszthatja a közvéleményt az a kérdés is, hogy a kezek bepiszkításának remélt hozadéka arányban áll-e a vele járó erkölcsi áldozattal. Térjünk vissza a „Két politikus–5" példánkhoz (a 7.4. szakaszból). Dean Keynes közgazdasági receptjében hisz, ezért jóhiszeműen hirdet az államadósság terhére megvalósítandó keresletélénkítő programot. DeLuca a posztkeynesiánus ortodoxia álláspontján van; a deficitfinanszírozás stratégiáját életveszélyesnek tartja. Tartsuk meg ezt a felállást, de módosítsunk a történeten!

Két politikus – 6. DeLuca miniszterelnökként néz a következő választás elébe. Fél évvel a választás előtt gazdasági tanácsadói közlik vele, hogy vagy sürgősen a parlament elé visz egy szigorú megszorító csomagot, ami sajnos fájni fog a szavazóinak, vagy kezelhetetlenné válik az államháztartás hiánya, a nemzeti valuta összeomlik, a gazdasági növekedés recesszióba fordul, és elszabadul az infláció – nem most, hanem a választások után. DeLuca hisz a szakértőinek, ám ha megfogadja tanácsukat, szinte biztosan veszít a közelgő választásokon. Lelkiismeretes poli-

tikusként kész volna meghozni ezt az áldozatot, ha bizton számíthatna rá, hogy Dean kormányra kerülve folytatná a megkezdett stabilizációs politikát. Nem hiszi azonban, hogy erre volna esély, hisz Dean ösztöneinek az felelne meg, hogy előrefelé meneküljön a bajból. Őszintén hiszi, hogy ez a jó megoldás.

DeLuca attól tart, hogy ha Dean hatalomra kerül, tönkreteszi a gazdaságot, és sokkal több rosszat zúdít a választókra, mint amit a szorító csomag okozna nekik. Polgártársai iránti felelősségétől vezérelve úgy dönt, hogy ezt nem engedheti meg. Gazdasági miniszterét utasítja, hogy hamisítsa meg az államháztartás állapotára és a költségvetési mérleg alakulására vonatkozó adatokat, és tegyen hamis állításokat a várható növekedésről és adóbevételekről. Rózsás képet fest a gazdaság állapotáról, választási programját telepakolja vonzó ígéretekkel. Tudja, hogy hazárdjátékot játszik. De a játszma szerencsésen sül el: az államadósságot a választásokig töretlenül sikerül finanszírozni, a lakosság hisz az ígéretekben, és újra bizalmat szavaz DeLucának. A győzelem másnapján DeLuca a mit sem sejtő polgárok tudomására hozza, hogy a kilátásba helyezett jóléti intézkedések helyett megszorító csomagot kell bevezetni, mely a már elért jóléti szolgáltatásokból is visszavesz. A fél év késéssel meghirdetett stabilizációs program óhatatlanul fájdalmasabb – és bizonytalanabb kimenetelű –, mint az, amit még az előző kormány fogadtatott volna el a parlamenttel: a háztartások nagyobb azonnali veszteségeket szenvednek el, és – a recesszió elnyújtottabbá válása miatt – várhatóan súlyosabbak lesznek a hosszútávú veszteségeik is.

Igazolja-e a rivális győzelmével járó veszély a választók félrevezetését, a hazardírozást és a szerencsés esetben is elkerülhetetlen veszteségeket? DeLuca támogatói valószínűleg hajlamosak igennel válaszolni a kérdésre. Mások az ellenkező állásponton lesznek. Sokan közülük hivatásos hazudozót látnak DeLucában. Ha Dean nyeri meg a választásokat, kiderülhetett volna, hogy valóban ámokfutásba kezdett-e volna. De mivel DeLuca nyert, nincs módja meggyőzni a haragvókat és kételkedőket, hogy nem a hatalmon maradás volt az egyedüli célja a tények meghamisításával és a csalárd ígérgetéssel.

Vessünk most egy pillantást a realizmus tézisének első karakteralapú kiegészítésére, mely a jó vezető szükségszerű jellemhibáival operál: azokkal az erkölcsi hiányosságokkal, melyek nélkül képtelen helytállni a hatalmi harcokban. Ez a kiegészítés egy újabb feltételre hívja fel a figyelmet, melynek teljesülése esetén erkölcsileg megengedhetővé válik a piszkos kezekkel való cselekvés. Ha az a vezető, akit erkölcsi skrupulusai visszatartanak a szóban forgó cselekedet végrehajtásától, valóban biztos bukásra van ítélve, akkor a kevésbé skrupulózus politikust nem diszkreditálja e fogyatékossága, feltéve, hogy nagyjából annyira – és semmiképp se inkább – gátlástalan, amennyire a hatalmi harcok logikája megkívánja ezt. A szükséges mértékű gátlástalanság is hajlamossá tesz azonban olyan, a kezek bepiszkításával járó cselekedetekre, melyek nem szükségesek az adott, igazolt cél eléréséhez, és a cél értéke nem minden esetben arányos a tettel járó erkölcsi áldozattal. Ha pedig a jellemhiba, mely a kétes tetteket magyarázza, szükségszerű tulajdonsága a sikeres politikusnak, akkor vele együtt a belőle folyó tetteket is el kell fogadni.

Csakhogy a politikus karakterének megítélésében még nagyobb a bizonytalanság, mint a tettek megítélésében. Mikor mondhatjuk, hogy nagyjából annyira gátlástalan, amennyire a hatalmi harcok logikája megkívánja ezt? Ebben igen komoly nézetkülönbségek feszülhetnek hívei és ellenlábasai között.

Lássuk DeLuca történetét a szükséges jellemhibák esetére alkalmazva!

Két politikus – *7.* Támogatói úgy vélik, hogy DeLuca őszinte odaadással szolgálja az ügyet, melynek kedvéért a politikusi hivatást választotta, s amelyet ők maguk is jó ügynek tartanak. Közülük még azok is mellé állnak, akik tisztában vannak választási stratégiájának súlyos következményeivel, és eljárását nem védik azon az alapon, hogy győznie kellett, márpedig másképp nem győzhetett, mert úgy vélik, hogy ha aggályoskodóbb jellem volna, soha nem lehetett volna belőle politikai vezető. Bár döntéseit helytelenítik, mégis az az álláspontjuk, hogy kifogásolható tettei nem igazolnák a felelősségre vonását.

Az igazolás tehát a tett természetéről áttevődik a karakter természetére: nem arra épít, hogy a tett kifogásolható vonásai szükségesek a sikerhez és arányban állnak a tét nagyságával, hanem a kifogásolható tettet magyarázó karakterhibáról állítja, hogy szükséges a sikerhez és a tét nagyságával arányos. Arra hivatkozva veszi tudomásul a tettet, hogy a „politikailag optimális" (nem mértéktelenül aggályoskodó, de nem is mértéktelenül

gátlástalan) jellemű vezetők nagyjából hasonló gyakorisággal követnek el nagyjából hasonlóan kétséges tetteket.

A „nem mértéktelenül aggályoskodó, de nem is mértéktelenül gátlástalan jellem" azonban elmosódott kontúrú jellemzés, és aligha lehet kellően pontossá tenni. Felettébb valószínű ezért, hogy a rivális politikai táborok nem fognak megegyezni abban, hogy melyikük vezére tesz eleget e kritériumnak, és ki az, akit már szükségtelen és aránytalan mértékű gátlástalanság jellemez, s akinek erkölcsileg kétséges tetteit nem menti, hogy egy „optimális" karakter sajnálatos velejárói. Inkább azon fognak vitázni, hogy melyikük tettei tanúskodnak „szuboptimális" karakterről.

Végül még kevésbé várható egyetértés annak a jelenségnek a megítélése kapcsán, melyet a második karakteralapú kiegészítés ír le. Eszerint olyan tettek tudomásul vétele is igazolt lehet, melyeket a vezető erkölcsi aggályosságuk ellenére azért választ, mert számolnia kell munkatársainak, politikai szövetségeseinek, vagy választóinak szükségtelen – a jó politikai cél elérését nem segítő, esetleg egyenesen akadályozó – jellemhibáival. Csakhogy az ő – nyíltan nem is vállalható – indokainak elfogadására a rivális párt hívei nem okvetlenül látnak kényszerítő okot, és saját pártjában is sokan kételkedhetnek magatartásának indokoltságában. Ha meghozza a veszélyesnek ítélt döntést, akkor, de csakis akkor kiderülhet, hogy helyesen kalkulált-e, vagy volt mód pártja kétes motivációjú tömbje nélkül, az ellenzék egy részének támogatásával többséget szerezni a jó cél megvalósításához. Ha viszont nem vállalja a kockázatot, akkor soha nem derül ki, hogy neki volt-e igaza, vagy azoknak, akik szerint ok nélkül piszkította be a kezét. Mindez nagy horderejű következményeket von maga után.

A Weber-közeli elgondolás mellett előadott nem weberi argumentum azon a megállapításon alapult, mely szerint helytelen dolog kárhoztatni valakit olyan tettek elkövetéséért, melyekkel ugyan bepiszkítja a kezét, melyeket azonban az adott körülmények közt helyénvaló végrehajtania. Ez egészen általános megállapítás; ha igaz, akkor igaz a választott képviselők és az állampolgárok viszonyára is. A polgároknak jogukban áll elszámoltatni választott képviselőiket, ám az argumentum szerint az elszámoltathatóság nem terjed ki a piszkos kezek eseteire: ilyen esetekben indokolatlan nyilvánosan megszégyeníteni és megbüntetni a politikust.

Most azonban tegyük fel, hogy a politikai közösség megosztott abban a kérdésben, hogy igazolt-e a tett, mellyel végrehajtója bepiszkította a kezét. Az egyetértés hiánya óhatatlanul napirendre tűzi a nyilvános igazolás kötelezettségét. S mivel abból indulunk ki, hogy a véleménykülönbség hátterében nem a tények rosszhiszemű negligálása lappang, hanem igazi bizonytalanság, ezért azok, akik a kezek bepiszkításával járó cselekedetet igazolhatatlannak vélik, nem marasztalhatók el amiatt, hogy elítélik a cselekvőt. Negatív ítéletük akkor sem róható fel nekik, ha *de facto* tévednek, hiszen nincs elégséges okuk arra, hogy tévedésüket felismerjék.

Hogyan viszonyul ez a megállapítás a Weber-közeli elgondolás nem weberi megindoklásához? A nem weberi argumentum abból indul ki, hogy az összes *tényleges* körülmény figyelembe vételével mit helyes a piszkos kezek és a tiszta kezek közti választás elé került cselekvőnek választania, s hogy a *tényleges* körülmények figyelembe vételével hogyan indokolt neki magának és a külső szemlélőnek a választásához viszonyulnia. A konklúzió szerint, ha a piszkos kezek választása *valóban* helyes választás, a döntéshozónak akkor is jó oka van az előzetes habozásra és az utólagos rossz érzésre, a szemlélőnek azonban nincs oka arra, hogy elítélje őt; ellenkezőleg, együttérzéssel kell közelítenie hozzá. A jóhiszemű nézetkülönbségek argumentuma ezzel szemben nem arról szól, hogy *valójában* mi a helyzet, hanem arról, hogy különböző hátterű emberek *mit tudhatnak* a valóságos helyzetről, s hogy az, amit módjukban áll megtudni, elégséges okot ad-e esetleges tévedéseik felülbírálására.

Mivel a két argumentum nem ugyanarra a tárgyra vonatkozik, eltérő konklúzióik egyszerre igazak lehetnek. Ha mindenki az összes tény ismeretében alkotna véleményt a piszkos kezek és a tiszta kezek közti választásról, s ha mindenki racionálisan és jóhiszemű elfogulatlansággal okoskodnék, akkor a cselekvő helyében, illetve a külső szemlélő helyében mindenkinek arra a konklúzióra kellene jutnia, amit a Weber-közeli elgondolás magában foglal. A cselekvőnek vállalnia kellene a tettet és ugyanakkor át kellene éreznie tettének erkölcsi aggályosságát; a szemlélőnek el kellene ismernie, hogy a tett aggályosságával együtt is helyes, és megértő együttérzéssel kellene közelítenie a cselekvő erkölcsi megrendüléséhez. Felelősségre vonásnak, elszámoltatásnak nem volna helye.

Ha azonban azt a helyzetet tesszük vizsgálatunk tárgyává, amikor nem ismert az összes releváns körülmény, és ezért senki nem rendelkezik annyi bizonyítékkal, amennyi elégséges volna jóhiszemű vitapartnerének meggyőzéséhez, akkor az egyetértés nem várható el. Lehetséges, hogy

a cselekvő és a szemlélők egy része jóhiszeműen helyeselje, míg mások jóhiszeműen helytelenítsék a piszkos kezek választását. Ebben az esetben vita tárgya az is, persze, hogy az elszámoltatás indokolt-e. Ennyi azonban elegendő is ahhoz, hogy indokolt legyen, hiszen a cselekvőnek, ha politikus, el kell számolnia azokkal, akik szerint választása nem igazolható, s akik – ha nem győzi meg őket – a lemondását követelhetik.

A kérdés most már az: melyik perspektívából indokolt a demokratikus politikához közelíteni: a *valós tények* perspektívájából vagy a résztvevők *vélekedéseinek* a perspektívájából? Véleményem szerint mindkét megközelítés jogosult, de a szerepük más és más.

Ha nem beszélhetnénk értelmesen arról, hogy az összes *tényleges* körülmény mérlege milyen döntést és a meghozott döntéssel szemben milyen attitűdöket kíván meg, akkor valódi nézetkülönbségekről sem beszélhetnénk. Két ember közt akkor áll fenn nézetkülönbség, ha vélekedéseik egy tőlük megkülönböztethető valóságra vonatkoznak, ha egy tőlük független valóságról tesznek – egyszerre nem tartható – állításokat. Ha ez a helyzet, akkor a kettejük vélekedései vagy igazak, vagy hamisak; s ha kizárják egymást, akkor nem lehetnek egyszerre igazak. Ebben, de csakis ebben az esetben az emberek tévedhetnek, és a nézetkülönbség tárgya pontosan az, hogy melyikük téved. Ha a vélekedések nem valami tőlük megkülönböztethető dologra vonatkoznának, akkor a különböző vélekedéseket megfogalmazó emberek nem ugyanarról a dologról beszélnének, s akkor nézetkülönbség sem állhatna fenn közöttük.

Értelmes módon állíthatjuk tehát, hogy valaki úgy véli, ezt és ezt kell tennie, de valójában egészen mást kellene tennie. Értelmes módon beszélhetünk arról, hogy az összes tényleges körülmény figyelembe vételével mit helyes a piszkos kezek és a tiszta kezek közti választás elé került cselekvőnek választania, s hogy a tényleges körülmények figyelembe vételével hogyan indokolt neki magának és a külső szemlélőnek a választásához viszonyulnia. A nem weberi argumentum értelmesen mutat rá, hogy ha a piszkos kezek választása valóban helyes választás, a döntéshozónak akkor is jó oka van az előzetes habozásra és az utólagos rossz érzésre, a szemlélőnek azonban nincs oka arra, hogy elítélje őt; ellenkezőleg, együttérzéssel kell közelítenie hozzá.

De amikor ezt a megállapítást tesszük, egy vélekedést fogalmazunk meg: egy olyan vélekedést, melyet jóhiszeműen próbára tett ismereteink

fényében alapos okkal tekintünk igaznak. Cselekedeteinket és attitűdjeinket nem tudjuk ahhoz igazítani, ami *ténylegesen* igaz; arra kell építenünk, amit *alapos okkal vélünk* igaznak. De éppen azért, mert különbség van aközött, ami ténylegesen igaz, és aközött, amit alapos okkal igaznak vélünk, megalapozott vélekedéseink is tévesek lehetnek. Továbbá, két egyaránt jóhiszeműen okoskodó, ám eltérő episztémikus hátterű ember különböző, egymást kizáró vélekedésekről hiheti, hogy garantáltan igazak; más szóval, jóhiszemű nézetkülönbség oszthatja meg őket. Ha pedig az egyik jóhiszeműen hiszi úgy, hogy a másik jóhiszemű vélekedése téves, akkor a tévesnek hitt vélekedés gyakorlati konklúzióit sem szükségképpen osztja.[17]

A jóhiszemű nézetkülönbségek jelensége a politika valóságának széleskörű és maradandó velejárója, és mint láttuk, jó okkal feltételezhető, hogy ez a piszkos kezek választásáról is igaz. Ha pedig így van, akkor a piszkos kezek problémája kapcsán a végső szót a jóhiszemű nézetkülönbségek tényének figyelembe vételével kell kimondani. Ebből pedig az következik, hogy a Weber-közeli elgondolás nem tartható: a politikából nem zárható ki a kezeit legjobb belátását követve bepiszkító politikus nyilvános elszámoltatása.

[17] Elvben lehetséges, persze, hogy különböző emberek más és más háttérvélekedésekből kiindulva ugyanazon konklúziókra jussanak. Ezt nevezte a kései Rawls a nézetek közti átfedéses konszenzusnak (*overlapping consensus*), amivel a különböző – egymást kizáró – világnézeteket valló emberek közti politikai egyetértés lehetőségét magyarázta. Lásd *Political*, 133 skk. Rawls azonban úgy vélte, hogy a szükséges és lehetséges egyetértés csak a politikai berendezkedés alkotmányos alapjaira (*constitutional essentials*) terjed ki; ami a politikai cselekvés – közelebbről, a kezek bepiszkításával járó tettek – értékelését illeti, erre a körre az átfedéses konszenzus feltételezését nem terjesztette ki. Őt a politikai legitimitás problémája foglalkoztatta, és azt a megoldást javasolta erre, hogy ha az alkotmányos alapokat illető konszenzus fennáll, akkor a politikai berendezkedés legitim, és ebben – de csakis ebben – az esetben az alkotmány keretei közti eljárások és magatartások is legitimek, méghozzá azok szemszögéből is, akik nem értenek egyet velük.

9.4 „Demokratikus piszkos kezek"

De mi következik a jóhiszemű nézetkülönbségek lehetőségéből? *Politikai etika és közhivatal* című könyvében Dennis F. Thompson azt állítja, hogy az egyetértés követelménye és a nézetkülönbségek lehetősége dilemma elé állítja a választott tisztségviselőket:

> „Ha megszerzik a választók egyetértését, akkor nem egyedül viselik a vétkesség terhét, miként azt a probléma hagyományos megformulázása feltételezi. Ha a választók egyetértésének hiányában cselekszenek, akkor nem csupán valami további rosszat követnek el (megsértik a demokratikus folyamat normáit): kétségessé teszik magának a döntésnek az igazolhatóságát is."[18]

Az egyetértés hiánya kérdésessé teszi a piszkos kezek legitimitását. Megléte azonban nem egyszerűen kikapcsol egy tényezőt, mely a tett legitimitását megkérdőjelezné. Leveszi a politikus válláról és szétteríti a politikai közösségen a cselekvés rossz lelkiismeretre okot adó tulajdonságaiért viselt felelősséget. Thompson szavaival:

> „Amíg feltételezzük, hogy a tisztségviselők a polgárok demokratikus egyetértésével cselekszenek, ők maguk nem viselhetnek nagyobb felelősséget, mint a polgárok. Bár a paradoxon érvényben marad – a politikusoknak néha rosszat kell tenniük annak érdekében, hogy jót tehessenek –, a piszkos kezek problémája már nem abban a kérdésben áll, hogyan kell a polgároknak a rosszat megcselekvő politikai vezetőkre tekinteniük."[19]

Akár adva van a polgárok egyetértése, akár nincs, a piszkos kezek hagyományos értelemben vett problémája eloszlik. Ha a megkívánt egyetértés adva van, a cselekvő nem visel egyéni felelősséget kezének bepiszkításáért: a felelősség megoszlik – méghozzá egyenlően – közte és az állampolgárok sokasága között. Ha viszont az egyetértés nincs adva, akkor a tett nem igazolható; nem olyan tett, melyet – noha erkölcsi rossz érzésekre ad okot – helyes megcselekedni, hanem úgy ad okot erkölcsi rossz érzésekre, hogy egyszersmind megengedhetetlen is. Ezt nevezi Thompson „a demokratikus piszkos kezek" dilemmájának.

Ha Thompson felfogása megállja a helyét, akkor megsemmisítő ellenérvet kínál a jelen fejezet 1. szakaszában kifejtett, Weber-közeli elgondolással szemben. Az következik belőle ugyanis, hogy a politikus soha nem marad magára, és nem is várhatja el, hogy magára hagyják morális problémájával. Nem marad magára, amikor a közösség egyetértésével cselekszik, hisz ebben az esetben az erkölcsi terhet a többiekkel együtt viseli. És nem várhatja el, hogy hagyják magára, amikor nincs birtokában a közösség egyetértése, mert amit tesz, ebben az esetben egyszerűen megengedhetetlen.[20] Én azonban úgy vélem, hogy Thompson dilemmája nem létezik.

Igaz, a „polgárok egyetértésével" fordulatnak van egy értelmezése, melyben elmondható, hogy a közhatalom gyakorlóinak rendelkezniük kell a polgárok egyetértésével. Ebben az értelemben akkor beszélünk a polgárok egyetértéséről vagy beleegyezéséről, amikor azt mondjuk, hogy a közhatalom gyakorlóinak felhatalmazása az állampolgároktól ered. Mint e könyv korábbi fejezeteiben már többször leszögeztem, a legitim politikai autoritás szükséges feltételei közé tartozik, hogy azok, akik

[18] Dennis F. Thompson: *Political Ethics and Public Office.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1987, 11.

[19] Uo., 22.

[20] Thompson tisztában van vele, hogy minden politikai rendszerben – demokráciában is – vannak hivatalos döntések, melyeket titokban kell tartani. A döntéseknek e körére szerinte speciális paradoxon vonatkozik: ha a demokratikus legitimitás érdekében eltekintenek a titkosság szükségességétől, a kormányzat (az adott ügy vonatkozásában) megfosztja magát a közérdek szolgálatának képességétől; ha a közérdeket szem előtt tartva titkosítják a veszélyes információkat, a demokratikus legitimitás vész el. Az ilyen ügyek körében Thompson szerint a piszkos kezek hagyományos problémája megőrzi az érvényességét. Termékeny és megvilágító erejű javaslatokat tesz a titkosságból származó veszélyek korlátozására: lásd *Political*, 24. Ám mivel minden ilyen módszer tökéletlen, a piszkos kezek hagyományos problémáját teljesen nem lehet kiküszöbölni – legalábbis addig, amíg a világ politikai berendezkedése államok sokaságából fog állni, és amíg fennmarad a nem kormányzati terrorizmus veszélye. De Thompson szerint legalább határok közt lehet tartani. Ami pedig a kormányzati döntések fennmaradó – túlnyomó – részét illeti, ezek vonatkozásában a hagyományos probléma – ha okoskodása helyes – nem áll fönn.

az állam hatalmát gyakorolják az államnak alávetett egyének fölött, ez utóbbiak összességének felhatalmazásával töltsék be hivatalukat. Ha ez a helyzet, akkor a közhatalmi pozíciók betöltői a polgárok megbízottai, akik minden hivatalos cselekedetüket az állampolgári közösség nevében hajtják végre. Ezért a tetteik következményeiért viselt felelősség óhatatlanul átháramlik a megbízókra – a közösség tagjaira – is.[21]

Ám ez nem jelenti, hogy minden, amit a közhatalmi pozíciók betöltői tesznek, az állampolgárok beleegyezésével történnék. Ha egy demokratikus jogállam bírósága téves vád alapján elítél egy ártatlan embert, aki az igazságtalan ítélet nyomán éveket tölt börtönben, az áldozatnak az állam kártérítéssel tartozik. Ugyanígy kártérítés jár annak, akit a rendőrség jogtalanul fogva tart, kihallgatása során testi és lelki bántalmazásnak tesz ki, és folytathatnám a példák sorát. A kártérítést a költségvetésnek kell állnia, a költségvetés fő bevételi forrása pedig az állampolgárok által befizetett adó. A polgároknak tehát helyt kell állniuk államuk kártérítési kötelezettségéért, ám ennek nem feltétele sem az, hogy ők maguk társokozói legyenek a jóvátételért kiáltó ártalomnak, sem pedig az, hogy – bár kauzális részük nincs az ártalom előidézésében – beleegyezésüket adják hozzá.

Mint a hatodik és hetedik fejezetben láttuk, a közhatalom gyakorlóinak megbízatása nem konkrét utasítások végrehajtására szól, hanem arra, hogy mérlegelési szabadságukkal élve maguk ítéljék meg, hogy az adott helyzetekben mit volna az állampolgári közösségnek a legjobb oka cselekedni, ha ügyeiben közvetlenül maga járna el, és azt tegyék (lásd a 6.2. és a 7.3. szakaszokat). Ha a felhatalmazás beleegyezést jelent, akkor a beleegyezés arra vonatkozik, hogy a felhatalmazott – a tevékenységére vonatkozó általános szabályok között – külön, eseti beleegyezés nélkül hozhasson döntéseket; nem a konkrét döntések mibenlétére. Ezért aztán a Thompson által felállított dilemma elesik. A piszkos kezek választása konkrét, eseti választás: nem állítható, hogy a polgárok hozzájárultak volna. Ebből azonban nem következik, hogy a piszkos kezek választása

[21] A felelősség ebben az értelemben nem a múltban elkövetett tettekért viselt kauzális felelősséget jelent. Ebben a retrospektív értelemben azok, akik nem működtek együtt a közhatalommal, nem felelősek annak tetteiért. Itt azonban a jövőre irányuló felelősségről van szó: arról, hogy milyen jövőbeni cselekedetekre kötelezi el az állam múltbeli tetteivel a polgárait.

igazolhatatlan, hiszen az állampolgári közösség hozzájárult ahhoz, hogy képviselői minden mérlegelést igénylő konkrét kérdésben önálló döntést hozzanak. Márpedig az a kérdés, hogy adott esetben indokolt-e a kezek bepiszkításával járó cselekedetet választani, *par excellence* mérlegelést igénylő kérdés.

Tegyük fel mégis, hogy a piszkos kezek választása csak abban az esetben lehet igazolható, ha a döntéshozó birtokolja a demokratikus közösség beleegyezését. A beleegyezés ebben az esetben az igazolhatóság szükséges feltétele. Ebből természetesen még nem következik, hogy elégséges feltétele is egyben. Hogy a piszkos kezek választása igazolható-e, ez egy sor követelmény együttes teljesülésétől függ: a vállalkozásnak esélye kell, hogy legyen a sikerre (biztos kudarc esetén a cselekvő cél és értelem nélkül hozza meg az erkölcsi áldozatot); a sikeres kivitelezésétől várt hozadéknak súlyában felül kell múlnia a vele járó erkölcsi költségeket; a piszkos kezek választásának nem lehet ugyanilyen eredményes, ám tiszta kézzel elvégezhető alternatívája, és így tovább. E követelmények teljesülésére vonatkozó vélekedéseink igazak vagy hamisak. Mivel hamisak is lehetnek, ezért a döntéshozó tévedhet, amikor a piszkos kezek választását igazolhatónak véli – és ugyanígy tévedhet a közösség is, amikor osztja a döntéshozó vélekedését. Így tehát nem kizárt, hogy a kezek bepiszkításával járó döntés igazolhatatlan legyen, miközben a közösség beleegyezésével hozzák meg és hajtják végre.

Ez a felismerés a beleegyezés szükségessége elleni érveléshez is újabb szempontot kínál. Tegyük fel, hogy a piszkos kezek igazolhatóságának összes feltétele teljesül, de a polgárok többsége ennek az ellenkezőjét hiszi. Akkor a kezek bepiszkításával járó cselekedet igazolt, noha nem övezi a választók beleegyezése. Ha a kezek bepiszkításával járó cselekedet igazolt, akkor végrehajtása legalább olyan jó erkölcsileg, mint a tőle való tartózkodás, tehát megengedett. A polgárok egyetértésének megkövetelése magában foglalná azonban, hogy egyetértés híján a nem cselekvéssel erkölcsileg kegalábbis egyenértékű cselekvés nem megengedett. Ez akkor is zavaró következmény volna, ha a kezek bepiszkításával járó cselekedet csupán ugyanolyan jó volna erkölcsileg, mint tiszta kezű alternatívái. Az viszont már valódi képtelenséggel érne fel, ha a kezek bepiszkítását abban az esetben is tilos volna az állampolgári közösség egyetértése híján vállalni, amikor ez egyértelműen jobb az összes tiszta kezű alternatívájánál.

Helyesebben, bár elgondolható volna, hogy ez ne legyen képtelenség, ám csak abban az esetben, ha a kezek bepiszkításával járó tett választhatóságának formális előfeltétele volna a polgároktól származó felhatalmazás, s ha az egyetértés hiánya annak a formális bizonyítéka volna, hogy a felhatalmazást nem adták meg. De ez azt jelentené, hogy a politikai felhatalmazás nem a közhatalmi pozíció betöltőjének döntési jogokkal való felruházását, hanem konkrét utasításokkal való ellátását jelenti, ami – láttuk már – tarthatatlan elképzelés. A piszkos kezek választásának elfogadása csakis valamiféle informális egyetértést jelenthet tehát. Ha azonban merőben informális egyetértésről van szó, akkor valóban képtelenségnek kell tekintenünk, hogy az erkölcsileg jobb választás a polgárok egyetértésének hiánya következtében megengedhetetlenné váljék. Ennek a választásnak a dolog természetéből következően megengedettnek kell lennie. Ha így van, akkor nem érthető, hogyan változhat tilalmassá, miközben elejtése egy erkölcsileg rosszabb – akár sokkal rosszabb – alternatíva választását jelentené.

Márpedig, ha a kezek bepiszkításával járó cselekedet választását nem teszi erkölcsileg elfogadhatatlanná a polgárok egyetértésének hiánya, akkor az egyetértés a piszkos kezek igazolhatóságának szükséges feltétele sem lehet.

Lássuk most Thompson dilemmájának másik ágát. Itt az állítás úgy szól, hogy ha a politikus kezének bepiszkítása az állampolgári közösség egyetértésével találkozik, akkor a piszkos kezek erkölcsi terhe a cselekvőről a közösség egészére háramlik át. Bár Thompson nem fejti ki részletekbe menően az állítást alátámasztó argumentumot, ez véleményem szerint különösebb nehézség nélkül rekonstruálható. Először, hivatalában eljárva senki nem hozhat döntéseket annak a sokaságnak az egyetértése nélkül, melyet képvisel. Következésképpen, és ez az argumentum második lépése, a hivatalos döntések a kollektív cselekvés körébe tartoznak, és mindazok részvételét feltételezik, akiknek az egyetértésére szükség van a meghozatalukhoz. A tényleges cselekvő a közösség, nem az egyén. Harmadszor, amikor az egyén hivatalos minőségében, a közösség egyetértésének birtokában jár el, az egész közösség nevében cselekszik; tettéért az egész közösség viseli a felelősséget. Negyedszer, nem minden csoport van oly módon megszervezve, hogy bizonyos tagjai a csoport egészének nevében járhassanak el. A spontánul összeverődött tömeg kollektív cselekedeteket hajt végre, ám ezek nem egyebek a sok egyéni cselekedet eredőjénél. Ilyenkor a csoporthoz tartozó egyének annak és csakis annak az alapján részesednek a közös cselekedeteikért viselt felelősségben, amivel ők maguk hozzájárulnak. Az állam útján megszervezett, politikai közösségek azonban ennél strukturáltabb módokon működnek együtt, és tagjaik már pusztán azon az alapon részesednek az államuk – az államot működtető tisztségviselők – tetteiért viselt felelősségből, hogy az államhoz, az államalkotó közösséghez tartoznak. És ötödször, ami a csoport bármely tagjáról (esetünkben: bármely állampolgárról) elmondható, az elmondható arról a személyről is, aki a csoport nevében cselekszik (esetünkben: a közhatalom gyakorlójáról). Róla is igaz, hogy felelőssége teljes egészében a csoport (esetünkben: az állampolgári közösség) egészének kollektív felelősségéből származik. Következésképpen, amikor a közösségre nehezedő felelősségnek a közösség tagjai közti eloszlásáról van szó, akkor, „[a]míg feltételezzük, hogy a tisztségviselők a polgárok demokratikus egyetértésével cselekszenek, ők maguk nem viselhetnek nagyobb felelősséget, mint a polgárok".[22]

Az első lépés véleményem szerint rendben van, feltéve, hogy egyetértésen felhatalmazást értünk, a felhatalmazást pedig nem konkrét utasítások végrehajtására való feljogosításként értelmezzük, hanem – bizonyos határok között érvényes – általános felhatalmazásként konkrét utasítások híján való cselekvésre. A második lépés, úgy tűnik, következik az elsőből. A harmadik lépés egy igaz tétel leszögezésében áll, ha nem retrospektív, kauzális értelemben vett felelősségről, hanem előre tekintő, funkcionális értelemben vett felelősségről beszélünk. A felelősség e két fogalma, mint arról már szó volt, elválhat egymástól.[23] Egy cég például prospektív, kártérítési felelősséget viselhet azért a kárért, amit alkalmazottai munkavégzés közben okoztak valakinek, miközben nem okvetlenül igaz, hogy mint cégnek retrospektív, kauzális felelőssége is van a kár okozásában.[24] Arról, hogy a negyedik lépést miért indokolt helytállónak tekintenünk, koráb-

[22] *Political*, 22.

[23] A megkülönböztetéshez lásd a 24. sz. jegyzetet.

[24] Például azért nincs kauzális felelőssége, mert a károkozó alkalmazottak megszegték a biztonsági előírásokat, melyeket kellő gondossággal ismertettek velük.

ban már szó esett.[25] Az argumentum kétséges lépése tehát csakis az ötödik lehet. S ez valóban kételkedésre ad okot.

Ami az „egyszerű" polgárokat illeti, az ő prospektív felelősségük valóban elválhat retrospektív felelősségüktől. A politikus esetében azonban a két felelősség elválaszthatatlan egymástól. Ő kapott felhatalmazást a döntésre, ő hozta meg a döntést, mely ily módon az övé. S bár amit a közösség nevében tesz, az a közösségé is, a közösség többi tagjáé csak közvetve, az övé viszont közvetlenül.

Természetesen hivatalos minőségében hozott döntései csak azáltal léteznek, hogy mások kooperálnak a meghozatalában és kivitelezésében. Az együttműködő polgárok – hozzá hasonlóan – nem csupán prospektív, hanem kauzális, retrospektív felelősséget is viselnek a döntésért és következményeiért.

Csakhogy egyfelől, nem minden egyes állampolgárról mondható el, hogy cselekedeteivel hozzájárult valamely, a közösség egésze nevében hozott döntés kivitelezéséhez. Másfelől, akikről elmondható, azok retrospektív felelőssége sem mérhető a döntéshozóéhoz.[26] Mint ismeretes, a retrospektív felelősség elosztása a csoport együttműködő tagjai között két nehézséget vet föl: az egyik a nagy számok, a másik a túldetermináltság problémájában áll. A résztvevők nagy száma azzal a következménnyel jár, hogy egy-egy cselekvő hozzájárulása az összesített eredményhez elhanyagolhatóan csekély lesz: ha egyedül ő mulasztja el tenni a dolgát, az összesített eredmény lényegében változatlan marad. A túldetermináltság azt jelenti, hogy a szükségesnél többen vesznek részt a kollektív output létrehozásában: a résztvevők száma anélkül csökkenhet, hogy a kollektív output szemernyit is változna. Túldetermináltság esetén az egyes résztvevők hozzájárulása a kollektív outputhoz nem valami mérhető, bár elhanyagolhatóan csekély mennyiség, hanem pontosan zéró.[27] Ilyen körülmények között megeshet, hogy valaki részt vegyen a kollektív cselekvésben, de prospektív felelősségét csak elhanyagolható mértékben, vagy egyáltalán ne befolyásolja az eredményért viselt retrospektív, kauzális társfelelőssége: hogy tehát döntően vagy kizárólag a közösséghez tartozása függvényében legyen köteles kivenni a részét a kollektív felelősség teljesítéséből.

Jelentéktelen leegyszerűsítéssel úgy fogalmazhatunk, hogy az „egyszerű" polgárokról ez minden esetben elmondható. A vezető politikusokról azonban gyakorlatilag soha nem mondható el. Az ő részük a kollektív eredmény létrehozásában nem semmis, nem is elhanyagolhatóan csekély, hanem mérvadó – olykor döntő – jelentőségű. Ha pedig ez a helyzet, akkor nem tartható Thompson állítása, mely szerint amikor a politikus a polgárok demokratikus egyetértésével cselekszik, ő maga nem viselhet nagyobb retrospektív és (vagy) prospektív felelősséget, mint a többi polgár.

Összefoglalva: ha előzetesen – mielőtt a polgárok beleegyezésének kérdését föltennénk – jó okunk volna feltételezni, hogy a piszkos kezek választása a politikus személyes ügye, akkor a beleegyezéssel kapcsolatos megfontolások nem késztetnének e feltételezés elvetésére. A piszkos kezek problémája személyes ügy maradna, akár egyetértene döntésével az állampolgárok közössége, akár nem. Még ha elfogadnánk is, hogy a közhatalmi döntések igazolhatóságának szükséges feltétele a polgárok egyetértése, ebből még nem következnék, hogy a piszkos kezek hagyományos problémája eltűnik. Sem az a vélekedés nem állja meg a helyét, mely szerint a beleegyezés ténye a problémát maradéktalanul áttelepíti a közösségre, sem az, mely szerint a beleegyezés hiánya kizárná, hogy a piszkos kezek választása igazolható legyen.

9.5 Az egyetértés hiányában rejlő kockázat

A 9.3. szakaszban rámutattam, hogy a piszkos kezek igazolhatósága erős és nem könnyen eloszlatható nézetkülönbségek tárgya, s hogy ebből következően az igazolható piszkos kezek ugyanúgy nyilvános elszámoltatás tárgyai lehetnek, mint bármi más. Annyiban igazat adtam Webernek (ennek kimondására a jelen fejezet 4. szakaszában került sor, annak kapcsán, hogy mi különbözteti meg a politikus és az átlagpolgár hozzájárulását a kollektív cselekvéshez), hogy bár a politikus döntése többnyire csak ak-

[25] A 24. sz. jegyzet fölötti szövegrészben.

[26] Az egyszerűség kedvéért itt figyelmen kívül hagyom a döntéshozó közvetlen munkatársait és szövetségeseit, akiknek a felelőssége, ha az övénél kisebb is, az övéhez hasonlítható. Ez olyan leegyszerűsítés, ami érvelésemet nem érinti.

[27] Lásd Derek Parfit: *Reasons and Persons.* Oxford: Clarendon 1984, 3. fejezet. Parfit megállapításait a politikai közösségek kollektív cselekvésére alkalmazza Christopher Kutz: „The Collective Work of Citizenship." *Legal Theory* 8 (2002) 471-494.

kor eredményezi kezének bepiszkítását – mert többnyire csak akkor vonja maga után az erkölcsileg kifogásolható cselekedetet –, ha sok más ember együttműködik a kivitelezésében, maga a döntéshozó mindazonáltal kitüntetett, mindenki másétól különböző felelősséget visel azért, amit a sokaság az ő döntése nyomán, az ő irányítása alatt cselekszik.[28] Ez azonban nem változtat azon, hogy elszámolással nem csupán a saját lelkiismeretének, hanem az állampolgárok közösségének is tartozik. Itt tartunk most.

Ebben a szakaszban még egy utolsó lépést teszek. Megmutatom, hogy a közvélemény megosztottsága nem egyszerűen okot ad a kezét igazolható módon bepiszkító politikus elszámoltatására: új bonyodalommal, mindeddig figyelmen kívül hagyott kockázattal terheli meg a piszkos kezek választását.

A politikus a bizonytalanság körülményei közt kénytelen cselekedni: *előzetesen* nem lehet biztos benne, hogy a kezének bepiszkításával járó tett, mely a fontolgatás szakaszában elkerülhetetlenül szükségesnek, de legalábbis megengedhetőnek tűnik föl, *utólag* nem mutatkozik-e igazolhatatlannak. Abban sem lehet biztos, hogy sikerül-e elfogadtatnia a közvélemény meghatározó részével, hogy amit ő igazoltnak vél, nekik is okuk van igazoltnak vélni. Úgy is mondhatnám: a politikus nap mint nap fogadást köt a közvélemény dinamikájáról. Ha nyer, sikere a mennyekbe emelheti. Ha veszít, a választók ítélete politikai és erkölcsi bukását okozhatja.

Ez még nem új felismerés; közvetlenül benne foglaltatik az elszámoltathatóság elvében. Az új felismerés ezután következik. Különbség van aközött, hogy a döntés sikeresen megvalósul, ám a politikus belebukik, és aközött, hogy a politikus a vállalkozásának kudarcába bukik bele. S mivel döntése csak az állampolgári közösség együttműködése által valósulhat meg; továbbá, mivel a közvélemény mérvadó részének negatív ítélete megingathatja a közösség együttműködési készségét, ezért az egyetértés hiánya az az ok lehet, mely az egész vállalkozást kudarcra ítéli. Nem biztos, hogy a közvéleménynek igaza van. Negatív ítélete azonban önbeteljesítő jóslattá válhat.

A bukott politikus abban sem lelhet vigaszt, hogy az utókor igazságot fog szolgáltatni neki. Tette a legtávolabbi jövőből visszatekintve sem bizonyulhat igazolhatónak, mert a piszkos kezek igazolhatóságának minimális (noha messze nem elégséges) feltétele, hogy a vállalkozásnak esélye legyen a sikerre. Ha azonban a vállalkozás kudarcot vall, akkor örökre eldönthetetlen kérdés marad, hogy a siker lehetősége adva volt-e. Ez a piszkos kezek választásában rejlő speciális erkölcsi kockázat.

Különösen súlyos kockázatról van szó. A kezét bepiszkító politikus a jóvátehetetlen erkölcsi bukást kockáztatja. Ha közönséges gazembernek nem bizonyul is, hiszen őszintén törekedett a jó ügy előmozdítására, mindenképpen nyitva marad a kérdés, hogy erkölcsileg kifogásolható tettének elkövetésére nem rossz ítélőképesség vagy gondatlan helyzetfelmérés vitte-e rá.

A piszkos tetteket gyakran titkolni kell. Sok múlik azon, hogy kitudódnak-e egyáltalán, s ha igen, mikor. Ha soha nem tudódnak ki, a piszkos kezek személyes problémája a politikussal marad, de nyilvános megszégyenülésre nem kerül sor. Ha kitudódik ugyan, de nem túl korán, a politikusnak reménye van arra, hogy sikerre vigye a vállalkozását, a siker pedig elég sok polgárt meggyőzhet döntésének helyes voltáról, vagy legalább olyan légkört teremthet, melyben a többség napirendre tér a dolog fölött. De a korai lelepleződés veszélye soha nem zárható ki. Térjünk vissza még egyszer utoljára Frank történetéhez.

> *Frank és az üzletember – 4.* Az alku ugyanúgy jön létre, mint az első változatban; Frank megfontolásai is ugyanazok. Az oknyomozó újságíró azonban, akiről korábban futó említést tettem, még a választási kampány idején jól dokumentált riportot közöl a történtekről. A leleplezés nyomán Frank hipokritának tűnik föl, aki csak megjátssza, hogy az elvek embere, valójában ugyanolyan gazfickó, mint „azok". Frank hírneve tönkre van téve. Becsületével együtt a választást is elveszíti, és végképp kiesik a politikából. Soha többé nem lesz módja bebizonyítani, hogy a hatalmat nem önmagáért és nem bármi áron akarta.

Politikai és erkölcsi bukását személyes tragédiának kell tekintenünk. Egy alapjában véve derék ember veszte mindig szerencsétlenség; mind Frank, mind vállalt ügye szempontjából jó volna, ha nem kerülne sor rá. De méltánytalanul jár-e el az újságíró, amikor leleplezi a piszkos ügyletet? Nehezményezhetjük-e, hogy nyilvánosságra hozza, amit kinyomozott? Vagy kifogásolhatjuk-e a szabályokat, melyek megengedik neki, hogy

[28] Lásd „Politika", 206.

a kampány időszakában feltárja Frank és az üzletember alkuját? Jó okkal kívánnánk-e a szabályok változását, hogy Frank és a hozzá hasonló derék emberek elkerülhessék a leleplezést és a tönkretételt?

Véleményem szerint a Frank iránti együttérzés, a bukása fölötti sajnálkozás indokai nem alkalmasak arra, hogy igazolják az oknyomozó újságíró iránti haragot, amiért élt a szabályok adta lehetőséggel, miként annak az óhajnak az igazolására sem alkalmasak, hogy változtassák meg a demokratikus nyilvánosság szabályait, tegyék tilalmassá és büntethetővé a derék politikusok kétes tetteinek nyilvános leleplezését.

De mi a baj ezzel a kívánsággal? Először is, a derék politikusok védelméről intézkedő szabály csak abban az esetben érne valamit, ha egyértelműen elhatárolná egymástól a derék politikusok és a politikai gazemberek piszkos ügyleteit, ez pedig aligha lehetséges. Az, hogy Frank becsületes ember, aki a korrupció elleni harchoz kíván hatalmat szerezni egy olyan világban, ahol korrupt alkuk nélkül nem lehet hatalmat szerezni, csak akkor bizonyosodhatna be, ha hősünk megnyeri a választást, és élni kezd a rá bízott hatalommal.

Másodszor, és ez a fontosabb szempont, még ha lehetséges volna is a tiltó szabály védelmét minden vitán felül leszűkíteni a derék politikusokra, a demokratikus közösségnek akkor is a védelem érdekét felülíró érdeke fűződik ahhoz, hogy a kezüket jó ügyek érdekében bepiszkító politikusok *ne* élvezzenek védelmet a lelepleződés kockázatával szemben.

Ahogy Bernard Williams már idézett esszéjében írja, „csak aki vonakodik vagy nem hajlamos megtenni a morálisan kellemetlen dolgot, amikor ez valóban szükséges, csak az fogja nagy valószínűséggel elkerülni, hogy ilyet tegyen, amikor nincs rá szükség."[29] Amihez Williams hozzáteszi, hogy a kezek bepiszkításától való vonakodás „nem csupán hasznos szokás: ez a helyénvaló reakció", és önmagában is fontos, hogy az állampolgári közösségben ép erkölcsi reakciók uralkodjanak.[30]

A lelepleződés veszélye még az önérdek-vezérelt politikai karrieristák viselkedését is korlátozza. Rájuk közvetve, stratégiai ösztönzőként hat. Ám azt a politikust, akit az igazságosság és a közjó iránti szenvedély vitt

[29] Bernard Williams: „Politics and Moral Character." Williams: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, 62.

[30] Uo., 63.

a hatalom közelébe, a nyilvánosság közvetlenül, belülről is korlátozza. Az etikai vétség napvilágra kerülése szégyenbe hoz, és fel kell tételeznünk, hogy a jó erkölcsi anyagból való politikus interiorizálja a mások előtti megszégyenülés érzését: akkor is szégyenérzettel tölti el a vétkes cselekvés, ha egyesegyedül ő az, aki látja. Ha így van, akkor a kezének bepiszkítása okozta nyugtalanság nem könnyen párolog el. Megint csak Williams-t idézem:

> „Bár a szégyenérzés és motivációja így vagy úgy mindig feltételezi a másik ember tekintetét, mindazonáltal fontos, hogy működésbe lendüléséhez sokszor elegendő egy képzelt másik ember képzelt tekintete." Aki olyasmit cselekedett, ami – ha kitudódik – becsületének elvesztésébe kerül, „úgy gondolhatja, hogy a tette önmagában szégyenletes, nem az teszi szégyenletessé, hogy mások szeme láttára követte el."[31]

A hatalmi harc kényszerei között lavírozó politikus nem viszonyulhat olyan aggályosan a piszkos kezek problémájához, mint az, akinek mindennapjaiban a stratégiai kalkulációk elhanyagolható szerepet játszanak. De ahol a politikusok ki vannak téve a nyilvánosság éber tekintetének, ott az a fajta gátlástalanság sem uralkodhat el, amire a korlátozatlan hatalmi harc logikája késztet.

Ha a kétes ügyletek napvilágra kerülése kizárólag a derék politikust fenyegetné, akkor az a tény, hogy a piszkos kezek nyugtalanító volta iránti érzékenysége nem könnyen párolog el, súlyos versenyhátrányba hozná őt. Demokratikus jogállamban azonban minden politikus megkülönböztetés nélkül ki van téve a nyilvánosság éber tekintetének. A szólás szabadsága és az információszabadság személytelen elvekként védik a vizsgálódást és a közönség elé tárást, bárkinek a tevékenységéről legyen is szó. Minél hathatósabb a fenyegetés, hogy az erkölcsileg kétes ügyletek napvilágra kerülnek, annál biztosabban számíthat a derék politikus arra, hogy versenytársai nem kockáztatják meg a nyilvánosság előtt nem vállalható akciókat.

Az ötödik fejezetben arról írtam, hogy a demokratikus közösségnek olyan vezetőkre van szüksége, akik nem maximálisan aggályoskodók,

[31] Bernard Williams: *Shame and Necessity*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press 1993, 82.

de nem is maximálisan gátlástalanok. Belátható, hogy a két határ közti optimum sávja beszűkül és az aggálytalanság irányában tolódik el, ha az általános normakövetés szintje emelkedik. Ha minden más változatlan marad és a nyilvánosság minősége javul, vele emelkedik az általános normakövetés szintje is, lehetővé téve, hogy a politikusi erények is magasabb szinten konszolidálódjanak.

A politika elválaszthatatlan a bizonytalanság és a szinte mindenre kiterjedő nézetkülönbség tényeitől. Nem zárható ki, hogy tisztességes politikusok, akiket makulátlan indítékok vesznek rá erkölcsi tisztaságuk feláldozására, politikai és erkölcsi bukással végezzék. Nemcsak abban az esetben lehet megszégyenülés a sorsuk, amikor tévesen hiszik, hogy el kell követniük egy erkölcsileg kifogásolható cselekedetet, hanem akkor is, amikor helyes feltételezések alapján teszik meg ugyanezt. A politikusi pálya nem biztosítható be az ilyen tragédiák ellen. De ha a bukás veszélyét az állampolgárok tájékozott döntéshez való jogát védő, pártatlan szabályok idézik fel, akkor a meg nem érdemelt bukás nem ok a szabályok kárhoztatására. Ha egy bukott politikus azon siránkozik, hogy nem is sejtette, micsoda meg nem érdemelt veszteségek érhetik, lamentálása vagy alapos okkal kifogásolható tudatlanságról, vagy őszintétlenségről tanúskodik.

Még ha igaz is, hogy a meg nem érdemelt politikai és erkölcsi bukás kockázata a lehető legjobban berendezett demokratikus politikából sem küszöbölhető ki, akkor sem mindegy, hogy a politikai harcok és viták hogyan vannak megszervezve. A számonkérhetőség intézményi biztosítékai a politikai pálya kockázatait is csökkentik. Machiavelli fejedelme még nem nélkülözhette a tőrt és a mérget. Jó karban lévő demokráciában a derék politikusnak nemcsak tőrre és méregre nincs szüksége a hatalom megszerzéséhez és megtartásához: arra sem kell ráfanyalodnia, hogy ambiciózus üzletemberekkel lépjen tisztességtelen alkura.

9.6 Függelék. Tony Blair háborúja

Az iraki háború Tony Blair erkölcsi megsemmisülésével végződött. Egykori dicsősége örök szégyenbe fordult. 13 évvel a végzetes invázió után – egy olyan pillanatban, amikor a brit közvélemény figyelmét már rég nem Irak, hanem egy elhúzódó gazdasági válság és a közelgő Brexit-

népszavazás kötötte le – a megkérdezettek 53 százaléka mondta azt, hogy soha nem bocsájt meg neki, és csak 8 százalékuk nyilatkozott úgy, hogy semmi rosszat nem követett el.[32] Páriává lett a saját pártjában, melyet a semmiből hozott vissza és háromszor vezetett győzelemre. Nyilvános személyiségétől elválaszthatatlanná váltak a „háborús bűnös", „hazug", „csaló", „becstelen" jelzők.

De mi, akik nem vagyunk a honfitársai, miért Blairre összpontosítsuk a figyelmünket, miért nem George W. Bushra, aki az iraki tragédiában jóval nagyobb és végzetesebb szerepet játszott? A válasz egyszerű. Bush törpe volt egy óriáshatalom élén. A politika erkölcsi dimenziói iránt semmilyen érzéket nem mutatott. Blair viszont moralista volt. Ahogy Dick Cheney gúnyosan megjegyezte: „tankon csücsülő prédikátor".[33]

Manapság inkább Tartuffe-öt látnak benne, mint valódi moralistát. E nézet mellé az iraki háborútól függetlenül is bőven lehet tényeket gyűjteni. Blairt kétségkívül rossz színben tünteti fel a „pénzt rangért" (*cash for honors*) botrány.[34] Az sem szól mellette, hogy rendszeres kapcsolatokat ápolt a médiamogul Rupert Murdochhal, a brit közélet egyik sötét hatalmasságával. Visszavonulása után óriáscégek, olajsejkek és Nazarbajev kazah diktátor főtanácsadójaként tűnt fel; horribilis tiszteletdíj fejében tartott előadásokat; nyolc év alatt felhalmozott vagyonát a szerényebb becslések 25 millió fontra teszik. Ezek a tények felszínes karaktert sejtetnek, akinek a demokratikus politikához való viszonyából minden komolyság és felelősségérzet hiányzik. Nincs nehéz dolga annak, aki az iraki háború melletti fatális elköteleződését egy szerencselovag kalandor akciójaként kívánja láttatni.

A Blair-Tartuffe mozaikkép kockái azonban felettébb hiányosak. Blair nemcsak választások sorát nyerte meg. Jelentős reformok fűződnek a nevéhez. Az ő kormányzása idején fogadta el a parlament az emberjogi tör-

[32] Lásd Luke Chambers: „British Public: We Never Forgive Tony Blair." *International Politics*, 2016. május 25.

[33] Lásd David Runciman: „Preacher on a Tank." *London Review of Books*, 2010. október 17.

[34] Utolsó választási kampányát részben hitelből finanszírozta, hogy aztán három hitelezőjét főrendi kinevezésre terjessze föl. Lásd David Hencke és Will Woodward: „Blair Plunged Into Secret Loans Crisis." *Guardian*, 2006. március 16.

ványt, az információszabadság-törvénytés a minimálbér-törvényt. A hatalmi ágak elválasztásának jegyében Legfelsőbb Bíróságot állítottak a Lordok Háza jogi bizottságának helyébe. Megalapozták a Bank of England függetlenségét. Skócia parlamentet, Wales nemzetgyűlést kapott. A nagypénteki megállapodás véget vetett a közel-polgárháborús állapotoknak Észak-Írországban.

Ezek a tettek – meg egy sor szociális intézkedés – nagy formátumú progresszív politikusra vallanak, akinek a politikával morális céljai vannak. A politikai cselekvés morálja sem hagyta Blairt közömbösen. Kormányra kerülésekor etikai kódexet alkotott a kabinet tagjai számára. Ez a kódex sok tekintetben fogyatékosnak bizonyult, betartatása nem volt problémamentes, de létezett és működött.[35] Tény továbbá, hogy Blair „pénzt rangért" ügyére nem derült volna fény, Rupert Murdochhal való kapcsolatának bizonyítékai talán nem is kerültek volna nyilvánosság elé az információszabadság-törvény nélkül, mely neki köszönhette a létezését. Blair nem volt rosszabb az elődeinél.[36]

Többet mondok. A megszokottnál jóval erősebb érzéke volt a politika etikai vetülete iránt. Ha nem fűti erős erkölcsi elhivatottság, talán nem is követte volna el a tragikus vétséget, mely egész hátralévő életében kísérteni fogja. Ezt írja az emlékirataiban:

> „Egy szombat délután [Párizsban, 1994-ben] megnéztük a *Schindler listáját*. [...] Ez a film nagyobb hatást tett rám, mint bármi más, amit valaha láttam. [...] Van benne egy jelenet, melyhez újra és újra viszszatértem. A parancsnok, akit Ralph Fiennes játszott, a hálószobájában vitatkozik a barátnőjével. Felkel, hogy elvégezze a dolgát, miközben a vita folytatódik köztük, és a nő gúnyolja őt, ahogy bármely más barátnő tenné a helyében. A fürdőszobában tartózkodó férfi eközben egy lágerlakót kémlel [az ablakon át]. Fogja a revolverét és lelövi a foglyot. A vita folytatódik. Én a nőn gondolkodom. Senkit nem lőtt le; kívülálló volt. Leszámítva, hogy nem volt kívülálló. Ebben a helyzetben senki nem volt kívülálló. Résztvevő vagy, akár tetszik, akár nem. Ha nem cselekszel, azzal ugyanúgy állást foglalsz, mint ha cselekszel. Miért voltak képesek a nácik elkövetni azt, amit elkövettek? Az olyan emberek miatt, amilyen a férfi volt? Nem, az olyan emberek miatt, amilyen a nő volt. A nő a szomszéd szobában tartózkodott. A közelben volt. Ezért a felelőssége is közelebbinek tűnik. De mi van az olyan helyzetekkel, amelyekről tudunk, de nincsenek a közelünkben? Mi van a tőlünk távol elkövetett gyilkossággal, az igazságtalansággal, amit nem láthatunk, a fájdalommal, aminek nem lehetünk a szemtanúi, aminek azonban tudunk a létezéséről? Tudjuk, mi történik, akár a közelünkben zajlik, akár nem. Ebben az esetben sem vagyunk kívülállók. Ha tudjuk, mi történik, és nem cselekszünk, felelősek vagyunk. Néhány hónappal később Ruandában kitört a népirtás. Tudtuk. Nem cselekedtünk. Felelő-

[35] *A Blunkett-botrány.* David Blunkett 2002 és 2004 között munkáspárti belügyminiszter volt Nagy Britanniában. 2004 őszén a sajtó megszellőztette, hogy a Bevándorlási és Állampolgársági Hivatalban megsürgette az eljárást barátnője Fülöp-szigetekről származó nörszének letelepedési engedélye ügyében. Leoncia Casalme áprilisban azt a választ kapta kérelmére, hogy az eljárás egy évig is elhúzódhat. Majd húsz napon belül megkapta az engedélyt. Blunkett tagadta, hogy közbenjárt volna a folyamat felgyorsítása érdekében, ami a miniszteri kódex megsértésének minősült volna. Pártatlan vizsgálatot kezdeményezett, és felkérte a tory kötődésű Sir Alan Buddot a vizsgálat lefolytatására. Budd kiderítette, hogy a két időpont között faxok és e-mail üzenetek cirkuláltak Blunkett kabinetirodája és a Hivatal között. A Belügyminisztériumban senki nem volt képes visszaemlékezni, tudott-e Blunkett a levelezésről, írásos nyoma pedig nem maradt személyes beavatkozásának. Mindazonáltal érintettségéhez nem fért kétség, és néhány nappal a Budd-jelentés közzététele előtt le kellett mondania. Blunkett a 2005. évi választások után munkaügyi miniszterként visszakerült a kormányba, de rövidesen újra le kellett mondania, mivel nem sokkal a választások előtt vezető tisztséget vállalt a DNA Bioscience nevű cégnél, ami előtt – volt miniszterként – konzultálnia kellett volna az Üzleti Kinevezések Tanácsadó Testületével, ám ezt elmulasztotta. Utóbb a miniszteri kódex alapján lefolytatott vizsgálat tisztázta a vád alól, de a kormányba már nem került vissza. Lásd Andrew Grice és Nigel Morris: „Love, Power, Betrayal: The Tragic Inevitability of Blunkett's Demise." *Independent*, 2004. december 16.; továbbá Andrew Grice: „Blunkett Quits on Blair's Day from Hell." *Independent*, 2005. november 3. 1997 májusa (az első Blair-kabinet megalakulása) és 2005 novembere között a miniszteri kódex alapján kellett távoznia a kormányból Stephen Byersnek, Ron Davies-nek, Beverly Hughes-nak, Peter Mandelsonnak (két alkalommal), valamint Geoffrey Robinsonnak. Lásd „Those that Have Fallen: Ministerial Exits 1997–2005." *Independent*, 2005. november 3.

[36] A hitelből való kampányfinanszírozás bevett gyakorlat volt: a támogatásokat az adományozóknak be kellett vallaniuk, a kölcsönökről nem kellett nyilvánosan elszámolni. Lásd Ben Russell és Nigel Morris: „Tories Reveal Details of £ 16m Owed to Wealthy Supporters." *Independent*, 2006. április 1.

sek vagyunk. Nem túlzottan gyakorlatias reakció ez, ugye? A gond az, hogy én így érzek. Más kérdés, hogy bölcs dolog-e így reagálnia annak, akire egy ország vezetését bízták."[37]

Utólagos önigazolás, vélhetnénk, de nem az. Blair kezdettől fogva ebben a szellemben cselekedett. 1998-ban támogatta az Irak feltételezett tömegpusztító fegyvereinek megsemmisítését célzó légitámadásokat. 1999-ben meggyőzte Clintont, hogy a NATO-nak be kell avatkoznia az etnikai tisztogatás áldozatául esett koszovói albánok védelmében. 2000-ben brit csapatokat küldött Sierra Leonéba a megválasztott elnök elleni lázadás leverésére. 2001 októberében, három héttel a World Trade Center elleni terrortámadás után a Munkáspárt kongresszusán globális háborút hirdetett a terrorizmus ellen, hasonló szavakkal, mint amelyeket a memoárjából idéztem: „Bármilyen veszélyekkel járjon is a cselekvésünk, a nem cselekvés veszélyei sokkal, sokkal nagyobbak."[38] Beszéde azt is világossá tette, hogy többre gondol a terroristák és a nekik menedéket nyújtó, államszerű alakulatok legyőzésénél: a demokrácia, a jogállam, a modern piacgazdaság és a tisztes jólét exportjára a terrorszervezetek és diktátorok fogságába esett vagy általuk veszélyeztetett országokba: „[E]z a harc a szabadságért folyik. És szeretném az igazságosságért folyó harccá is tenni. Igazságosságon nemcsak azt értve, hogy a bűnösök elnyerik büntetésüket. Hanem azt is, hogy elvisszük a demokrácia és szabadság értékeit a világ népeinek."[39] Merész, nagyszabású, mindenre kiterjedő világátalakítás vízióját vázolta fel párttársai előtt – sok szempontból rokonszenves, nem minden szempontból valóságközeli víziót.

Tudta, hogy az Amerika elleni terrortámadás szándékos provokáció volt: az al-Kaidának pontosan az volt a célja, hogy háborúba sodorja a Nyugatot. Tisztában volt vele: a Nyugat azt is választhatta volna, hogy nem hagyja magát provokálni. Ám ez a választás az ő szemében a probléma „menedzselgetését" jelentette volna, nem a megoldását. Blair számára nem volt elfogadható, hogy a demokráciák részekre szedve, kis lépésekben próbáljanak megbirkózni a terrorizmus globális jelenségeivel. 2001

[37] Tony Blair: *A Journey*. London: Arrow Books 2011, 61 sk.

[38] „Full text: Tony Blair's Speech (Part One)." *Guardian*, 2001. október 2.

[39] Uo.

őszén úgy érezte: találkája van a sorssal; ő lesz az, aki a nemzetközi terrorizmus kihívására pozitív választ kínál a világnak. „Itt a pillanat, ragadjuk meg. A kaleidoszkópot megrázták. Darabkái ide-oda mozognak. Rövidesen új helyet találnak maguknak. Mielőtt ez bekövetkeznék, rendezzük át ezt a világot magunk körül."[40]

Az iraki háború kérdésében tanúsított magatartása jól illik ebbe a képbe. Igaz, döntését kész helyzetben hozta meg. Mint egy bizalmas feljegyzésből kitűnik, legkésőbb 2002 júliusában tudta már, hogy az amerikai elnök döntött, és elhatározása megingathatatlan.[41] A háborúban való részvétel megtagadását vagy akárcsak a lebegtetését nem tartotta komolyan vehető lehetőségnek.[42] De okot sem látott rá. Gyarmatbirodalmának elvesztése óta Nagy Britannia közepes világhatalom: nincs abban a helyzetben, hogy onnan vezessék a „szabad világot". Ha Blair meg akarta valósítani az elképzeléseit, erre csak az Egyesült Államok társutasaként lehetett esélye. Más kérdés, hogy Bush személyében alkalmas partnert talált-e, vagy hogy a Fehér Házban komolyan vették-e egyáltalán. Ő úgy érezte, igen, és annyiban nem tévedett, hogy az amerikai külpolitika neokon főideológusainak szemlélete – a felszínen – erős rokonságot mutatott az övével. Ami pedig Irak lerohanását illeti, ez ellen a legcsekélyebb elvi kifogása sem volt.

Szaddám eltávolítása megfelelt általános elgondolásának: úgy látta, hogy jelentős lépés lesz ez a Közel-Kelet demokratizálása felé. Szaddám ráadásul igazi regionális bajkeverő volt; egyike azoknak a tényezőknek, amelyek miatt lehetetlen volt a térséget pacifikálni és tető alá hozni a békeszerződést Izrael és az önálló államiságért küzdő palesztin erők között. Megbuktatásától Blair nem csupán Irak népei számára remélt jogbizton-

[40] „Full text: Tony Blair's Speech (Part Two)." *Guardian*, 2001. október 2. A beszéd értelmezéséről és Blair politikai világképéről általában lásd Runciman: id.cikk.

[41] A „Downing Street 10 Memo"-ról lásd a Sunday Times 2005. május 1-jei számát. A titkos feljegyzést Sir Richard Dearlove, az MI6 főnöke készítette washingtoni megbeszéléseiről. „Bush katonai akció útján kívánja eltávolítani Szaddámot", írta Dearlove egyebek között, „amit a terrorizmus és a tömegpusztító fegyverek együttese igazol. A hírszerzési adatokat és a tényeket azonban az irányvonalhoz igazították."

[42] 2002. július 28-án, öt nappal a „Downing Street 10 Memo" keletkezése után, Blair ezt írta Bushnak: „Mindenképpen veled leszek." Lásd Robert Booth: „'With You, Whatever': Tony Blair's Letters to George W. Bush." *Guardian* 2016. július 6.

ságot és demokráciát: azt várta tőle, hogy a jó irányba rendezi át a közel-keleti kaleidoszkópot.

Ugyanakkor látnia kellett, hogy ennyit sem a brit és a nemzetközi közvélemény, sem a Westminster, sem a nemzetközi jog nem fogad el *casus belli*nek.[43] Szaddám nem tartozott a globális terrorizmus támogatói közé, mint a szaúdi uralkodóház. Nem biztosított menedéket és kiképző táborokat az al-Kaida vagy valamelyik társszervezete számára, mint az afganisztáni tálibok. Az iraki diktátor elleni háború igazolását nem lehetett a szeptember 11-ei terrortámadásra visszavezetni. Más magyarázatra volt szükség.

Így kerültek a középpontba Szaddám feltételezett tömegpusztító fegyverei. Az Öböl-háború előtt Irak biológiai és vegyi fegyvereket halmozott fel, nukleáris programot folytatott. A háborút követő években a tömegpusztító fegyverek nagy részét nemzetközi felügyelet mellett megsemmisítették. 1998-ban, amikor az ENSZ fegyverzetellenőrei arról számoltak be, hogy az arzenál egy része nem található, az Egyesült Államok és Nagy Britannia korlátozott csapást mért Irakra. Nem világos, hogy léteztek-e egyáltalán a megfigyelők által nem talált fegyverek, s ha léteztek, mi történt velük a bombázások után. Az amerikai és brit hírszerzés azonban olyan információkhoz jutott, hogy a tömegpusztító fegyverek előállítása titokban újraindult. Ezek az információk nem voltak kellően ellenőrzöttek, amire a londoni kabinet számára készült hírszerzési jelentés utalt is.[44]

Blair tudatában volt tehát, hogy hírszerzői körökben a tömegpusztító fegyverekre vonatkozó gyanú nem számít bizonyítottnak. De azzal nem érvelhetett a háború mellett, hogy Szaddám tömegpusztító fegyverek birtokában *lehet*. Azzal kellett érvelnie, hogy ilyen fegyverek birtokában *van*.

[43] A háború Nagy Britanniában kezdettől fogva népszerűtlen volt. Egy 2003 januárjában végzett felmérés szerint a lakosság 42 százaléka ellenezte, és csak 30 százalék támogatta. Lásd Geoffrey Wheatcroft: „Tony Blair's Eternal Shame: The Report." *New York Review of Books*, 2016. október 13.

[44] A jelentés, melyet a Joint Intelligence Committee (a hírszerzés adatait a kabinet számára összegző kormányszerv) készített, utalt rá, hogy a tömegpusztító fegyverek létéről szóló információk egyetlen, nem ellenőrzött forrásból származnak. Lásd Andy McSmith: „The 45-minute Claim Collapses I." *Independent*, 2004. február 8.; valamint Robin Whitaker és Kim Sengupta: „The 45-minute Claim Collapses I." *Independent*, 2004. február 8.

2002. szeptember 24-én, a háborúellenes tiltakozó mozgalom tetőpontján az Alsóházban kijelentette: a hírszerzés

> „arra a következtetésre jutott, hogy Irak vegyi és biológiai fegyverekkel rendelkezik, hogy Szaddám folytatja az ilyen fegyverek előállítását, hogy aktív katonai tervei vannak 45 percen belül hadrendbe állítható vegyi és biológiai fegyverek felhasználására egyebek között saját síita lakossága ellen, és hogy aktívan próbál nukleáris fegyverzet birtokába jutni".[45]

A beszéd elhangzásának napján tették közzé a hírszerzési jelentés nyilvános használatra átdolgozott változatát, az úgynevezett Irak Dossziét, melynek előszavában Blair egyenesen ezt állítja:

> „Véleményem szerint a kiértékelt hírszerzési adatok kétséget kizáróan igazolják, hogy Szaddám tovább folytatja a vegyi és biológiai fegyverek előállítását, hogy folytatja a nukleáris fegyverek kifejlesztésére tett erőfeszítéseit, és hogy sikeresen növelte ballisztikus rakéta-programjának hatósugarát. [...] Nincs kétségem afelől, hogy a veszély komoly és azonnali, hogy Szaddám előre lépett a tömegpusztító fegyverek gyártása terén, és hogy meg kell állítani."[46]

Sir John Chilcot erről így nyilatkozott „A beszéd és a dosszié [előszava] igazolást nélkülöző bizonyossággal adta elő az Irak katonai potenciáljáról megfogalmazott állításokat."[47]

2003. március 18-án, a sorsdöntő alsóházi vitában Blair azzal indokolta meg Szaddám erőszakos eltávolításának szükségszerűségét, hogy „terrorista csoportok tömegpusztító fegyvereknek, akár egy úgynevezett piszkos radioaktív fegyvernek a birtokába juthatnak – ez valóságos és közvetlen veszély".[48] És így tovább, és így tovább.

[45] BBC News: „In Quotes: Blair and Iraq Weapons." 2004. április 29.

[46] „Full Text of Tony Blair' Foreword to the Dossier on Iraq." *Guardian*, 2002. szeptember 24.

[47] „Statement by Sir John Chilcot: 6 July 2016", 6. Chilcotot Gordon Brown bízta meg az iraki háború ügyének kivizsgálásával 2009-ben. A Nyilatkozat a vizsgálat eredményeit összefoglaló jelentés nyilvánosságra hozatalának napján hangzott el.

[48] „Full Text: Tony Blair's Speech." *Guardian*, 2003. március 18.

Nem vitás: Tony Blair hamis tényeket állított, valós tényeket hamis színben tüntetett fel. Ezt általában félrevezetésnek nevezik, elmondhatjuk tehát, hogy félrevezette a parlamentet, országát és a nemzetközi közvéleményt. Nem csupán abban a kérdésben, hogy a Szaddám birtokában lévő fegyverek közvetlen veszélyt jelentenek-e a világ békéjére. Hanem abban a kérdésben is, hogy Irak megtámadása összhangban áll-e a nemzetközi joggal. Blair a március 18-i alsóházi vitában úgy érvelt, hogy a Biztonsági Tanács 2002. november 8-án hozott, 1441. számú határozata, mely az ENSZ fegyverzetellenőreivel való teljes és feltétel nélküli együttműködést követel az iraki kormányzattól, elégséges jogi alapot ad a katonai beavatkozásra, ha utóbb megállapítást nyer, hogy Szaddám nem teljesítette a benne foglalt előírásokat. Csakhogy korábban éppen ő tett óriási erőfeszítéseket annak érdekében, hogy elérje egy második BT-határozat elfogadását, mely közvetlen felhatalmazást adott volna az Irak elleni hadműveletre. Robin Cook, az Alsóház frissen lemondott elnöke tömör világossággal fogalmazta meg, hogy mi tette Blair álláspontját tarthatatlanná.

> „Nagyra értékelem a miniszterelnök heroikus erőfeszítéseit, melyeket egy második határozat érdekében tett. [...] De éppen e kísérletek intenzitása húzza alá, hogy mennyire fontos volt a sikerük. Most, hogy kudarcot vallottak, nem tehetünk úgy, mintha a második határozat megszerzése egyáltalán nem lett volna fontos."[49]

Irak megtámadása a BT felhatalmazása nélkül is legális lehetett volna, de csak végső és nem halogatható lépésként, amit az önvédelem vagy közvetlenül fenyegető humanitárius katasztrófa elhárítása indokol. Blair azzal is hamis látszatot keltett, hogy a Szaddám feltételezett tömegpusztító fegyvereiben rejlő veszélyt azonnalinak és másként el nem háríthatónak állította be. Azt állította, hogy a nemzetközi államközösség már minden lehetőségét kimerítette, és a háború végső, Szaddám megfékezésének nem halogatható eszköze.

Ez nyilvánvalóan nem volt igaz. Kétségtelen, 1998 és 2002 között Szaddám nem engedte be országába az ENSZ fegyverzet ellenőreit; ez alapot adott a gyanúra, hogy újra zajlik a tömegpusztító fegyverek gyártása

[49] „Robin Cook's Resignation Speech." *BBC News*, 2003. március 18.

Irakban. A BT 1441. számú határozata nyomán azonban az ENSZ visszaküldte ellenőreit Irakba, és Szaddám apparátusa ezúttal együttműködött. A nemzetközi fegyverzetellenőrző csoport vezetője, Hans Blix a BT 2003. február 14-i ülésén arról számolt be, hogy a vizsgálat jó ütemben zajlik, tömegpusztító fegyverek gyártásának nincs nyoma, és a még nyitott kérdéseket néhány hónap alatt lezárhatják.[50]

Blair azonban még 2016-ban, a súlyosan elmarasztaló Chilcot-jelentés közzététele után is ragaszkodott hozzá, hogy „nem voltak hazugságok, nem volt megtévesztés".[51] Két eset van. Vagy a háborúhoz vezető hónapokban is és utólag is tudatosan, hideg fejjel hazudott. Vagy nemcsak a nyilvánosságot vezette félre, hanem önmagát is. Az önbecsapás hipotézise mellett szólnak a nyomósabb érvek. Blix számol be egy döbbenetes telefonbeszélgetésről, mely a háború megindítása előtt pár héttel zajlott le kettejük között:

> „Amikor 2003. február 20-án telefonon beszéltem Tony Blairrel, felvetettem, hogy abszurd volna, ha kétszázezer katona megszállná Irakot és alig valamit találnának. Azt követően mondtam ezt, hogy többszáz helyszín átvizsgálása – ezek közül több tucatot az amerikai és a brit hírszerzés javasolt – nem igazolta, hogy léteznék egy tömegpusztító fegyver-program. Blair azt felelte: a hírszerzői információk világosak, Szaddám újraindította tömegpusztító fegyver-programját."[52]

Érdemes ennek beszámolónak a fényében újraolvasni Blair egykori kijelentéseit. „*Véleményem szerint* a kiértékelt hírszerzési adatok kétséget kizáróan igazolják..." „*Nincs kétségem afelől*, hogy a veszély komoly és azonnali..." Az *én* véleményem szerint. *Nekem* nincs kétségem afelől. Ezek a mondattöredékek arról tanúskodnak: Blair érzékelte, hogy a hírszerzés nem olyan biztos a rendelkezésre álló információk értékelésében, mint ő. Ami azonban őt magát illeti, ő biztos volt a dolgában, szilárdan hitt benne, hogy mihelyt a szövetségesek megszállták Irakot, a hiányzó

[50] „Hans Blix's Briefing to the Security Council." *Guardian*, 2003. február 14.

[51] Rowena Mason, Anushka Asthana és Heather Stewart: „Tony Blair: 'I Express More Sorrow, Regret and Apology than You Can Ever Believe.'" *Guardian*, 2016. július 6.

[52] Hans Blix: „Blair Told Me the Intelligence Was Clear. That Was a Disastrous Failure." *Guardian*, 2016. július 6.

bizonyítékok elő fognak kerülni. Ha pedig előkerülnek, akkor utólag igazolást nyer a háború legalitása is. Mindenki látni fogja, hogy Irak megszállása a végső eszköz volt egy súlyos veszély elhárítására, mely bármikor lecsaphatott volna.

Rendíthetetlenül bízott a saját ítéletében. Machiavelli szavait kölcsönözve: fegyveres prófétának látta magát. A próféta szilárdan hisz, ahol a közönséges emberek kétségek közt ingadoznak. Nem vész el a részletekben, mindig az egészet látja: a fenyegető apokalipszist egyfelől, egy új, jobb világrend hajnalát másfelől. „A gond az, hogy én így érzek. Más kérdés, hogy bölcs dolog-e így reagálnia annak, akire egy ország vezetését bízták." Ez volt Tony Blair hübrisze.

Valószínűleg a prófétai magabiztosság magyarázza azt is, hogy rendre figyelmen kívül hagyta a környezetéből érkező intelmeket; lényeges információkat nem osztott meg az illetékes miniszterekkel, és megkerülte a kormányzati döntéshozatal szokásos eljárásait, melyek kikényszeríthették volna a „kishitű" ellenvélemények megtárgyalását.[53] Jórészt ez magyarázhatja, hogy nem különösebben foglalkoztatták az iraki hadjárat várható következményei, hogy nem vette komolyan a figyelmeztetéseket, melyek szerint a rezsim szétverése valláshaborúba taszíthatja az országot, hogy az amerikaiak nincsenek felkészülve a helyzet kezelésére, hogy Irakot épp a háború teheti a nemzetközi terrorizmus felvonulási terepévé.

Ha nincs a szeptember 11-i terrortámadás, ha nincs az általa kiváltott sokk és hisztéria, Blair szerényebb küldetést látott volna maga előtt – és nagyszerű miniszterelnök lehetett volna. A világ megmentésének csábítása azonban elvakította. Az utolsó pár évtized legkatasztrofálisabb háborújába vitte be Nagy Britanniát. Cselekedete menthetetlen.

De legalább az megfelel-e a valóságnak, hogy „nem volt hazugság, nem volt megtévesztés"? Elmarasztalói szemében Blair mindörökre Bliar marad.[54] Ő a hazugság-vád ellen mindvégig hadakozni fog. A szó szigorú értelmében valóban nem hazudott. Az hazudik, aki nem hiszi, amit mond, és szándékosan törekszik hallgatóságának megtévesztésére. Blair hitte,

[53] Lásd például a Chilcot-jelentést: *Iraq Inquiry – The Report. Executive Summary*, 465–466. §§. Közzétéve 2016. július 6-án.

[54] „Liar" = „hazug, hazudozó". 2002 őszén, a háborúellenes demonstrációkon jelentek meg először a Bliar táblák.

amit mondott, és ezért úgy vélte, hogy nem téveszti meg a világot: amit állít, igaz, még ha bizonyítékai – egyelőre – nincsenek is. Így tehát hazugság talán valóban nem volt. De megtévesztés se lett volna? Hazugságnak soha nem minősülhet egy hamis állítás, ha a beszélő hiszi, amit mond. Megtévesztésnek azonban minősülhet. Hamis állításaink következményeiért nemcsak akkor viselünk felelősséget ugyanis, ha tudjuk, hogy tévesek, hanem akkor is, ha módunkban állna tudni ezt, de eltakarjuk szemünket az igazság elől. Minél inkább abban a helyzetben vagyunk, hogy sokan higgyenek a szavunknak, és minél súlyosabb következmények származnak abból, ha hisznek nekünk, és ennek megfelelően cselekszenek, annál inkább felróható, ha módunkban állna tudni az igazságot, de nem járunk utána, vagy egyenesen kitérünk előle. Aki másokat olyan állításokkal vesz rá súlyos következményekkel járó cselekedetekre, melyek téves voltáról nagyobb nehézség nélkül meggyőződhetett volna, az megtéveszti a hallgatóságát. Nem mentség, hogy maga is a megtévesztettek között van.

Nem, Blair nem volt Tartuffe. Az volt, aminek mutatta magát: moralista. Nem azzal piszkította be a kezét, mintha olyan állításokkal vezette volna országát az iraki katasztrófába, melyek hamisságának tudatában volt. Hanem azzal, hogy tudatában kellett volna lennie a hamisságuknak.[55]

[55] Ez az értelmezés, bármennyire kritikus Blairrel szemben, alakjának démonizálóival is vitában áll. Szeretném világossá tenni: álláspontomat nem motiválja önigazolási érdek; soha nem tartoztam az iraki háború támogatói közé. Lásd Kis János: „Az iraki lecke." *Népszabadság*, 2004. június 19., valamint Adam Michnik és Kis János: „After Five Years." *New York Review of Books*, 2008. július 17.

Tizedik fejezet

Összegzés

Befejezésül áttekinteném a munkámban körvonalazott elmélet főbb megállapításait. Igazolásuk, a köztük lévő összefüggések feltárása az előző fejezetek dolga volt, itt már csak az elgondolás vázát reprodukálom.

1. A politika közös deliberáció és attól elválaszthatatlanul stratégiai interakciók sorozata is. A stratégiai cselekvés befolyásolja a deliberáció folyamatát és kimenetelét, de a deliberatív kritika is hat a stratégiai interakciók folyamatára és kimenetelére.

2. Stratégiai helyzetben erkölcsileg megengedett lehet, ami más körülmények között megengedhetetlennek számít (a realizmus tézise).

3. A stratégiai játszmák nem kedveznek a túlzott erkölcsi aggályoskodásnak. Bár egyfelől kívánatos, hogy a politikus a lehető leggondosabban járjon el a közösség ügyeiben, másfelől nem kívánatos, hogy kételyei meggátolják a stratégiai cselekvésben. Nem egyértelmű, hogy a legerényesebb politikus szolgálja legjobban a közösség ügyét.

4. A politikusnak ráadásul apparátusokra és hívekre van szüksége. Stratégiai döntéseibe az ő erkölcsi gyengéiket is be kell számítania.

5. Azonban a stratégiai helyzetek nem tesznek *mindent* megengedhetővé: a realizmus tézise megszorítással értelmezendő; bizonyos erkölcsi normák stratégiai helyzetekben sem lazulnak fel (az erkölcsi minimum tézise).

6. Az erkölcsi minimum két komponensből áll össze. Vannak feltétlen morális tilalmak, melyeket minden körülmények között tiszteletben kell tartani. És vannak tilalmak, melyek a normakövetés általános szintjével együtt változnak: zárójelbe kerülnek, ha az általános normakövetés szintje elégtelen, és hatályba lépnek, ha a normakövetés szintje elégséges.

7. A normakövetés szintje nem egyszer s mindenkorra adott. Az alacsony szintű normakövetés állapotából ki lehet törni, miként az is előfordulhat, hogy a normakövetési gyakorlat visszasüllyed a már elért szint alá.

8. Erkölcsi elvárás, hogy a normakövetés szintje lefelé rugalmatlan, felfelé rugalmas legyen.

9. Ennek a kívánalomnak a teljesülését elsősorban az egyének és csoportjaik közti interakciók intézményi szabályozása segítheti elő.

10. A megbízhatóan működő szabályok nem arra építenek, hogy mindenki minden helyzetben alárendeli személyes érdekét a közjó maximalizálásának, más szóval maximálisan erényessé válik; ehelyett úgy kalibrálják a cselekvéssel járó előnyöket és hátrányokat, hogy a szabálykövető viselkedés az egyének érdekévé váljék (a közvetett motiváció tézise).

11. Szélső esetben a közvetett motiváció teljes harmóniát teremt az egyéni érdekek és a közcélok között. A közvetett motiváció azonban nemcsak szélső esetekben működhet: sikeres lehet akkor is, ha csupán szűkíti a távolságot a közcélok és az egyéni érdekek között, azaz csupán csökkenti a közcélok követésének személyes költségeit. Az ily módon kiterjesztett tézis az egyének nem erkölcsi érdekei mellett erkölcsi motivációjukra is épít, még ha nincs is szüksége arra a feltételezésre, hogy mindenki a végtelenségig önfeláldozóvá válik.

12. A szabályalkotás, intézményépítés stratégiai cselekvés. Ám ahogy a közös deliberáció nem választható el a stratégiai interakcióktól, a szabályalkotás, intézményépítés sem választható el a közös deliberációtól. Az erkölcsi minimum karban tartása és szintjének emelése egyszerre politikai küzdelmek és ugyanakkor politikai viták műve.

13. A nyilvános erkölcsi kritika kétféle módon vesz részt az interakciókat reguláló szabályok alakításában. Egyrészt stratégiai nyomást gyakorol a döntéshozókra. Másrészt közvetlenül alakítja a szabályok tartalmát, univerzalizálja a precedenseket.

14. A politikai cselekvés erkölcsi problémája nem ér véget azzal, hogy megállapítjuk, mi az, amit a normakövetés adott, általános szintje megengedhetővé tesz, továbbá tisztázzuk, hogy a normakövetés már elért szintje hogyan lehet lefelé rugalmatlan, felfelé rugalmas. Az adott normakövetési szint mellett erkölcsileg megengedett cselekedetek egy része ugyanis egyszersmind erkölcsileg kifogásolható lehet (a piszkos kezek tézise). Az ilyen cselekedetekhez való viszony külön kérdéseket vet föl.

15. A piszkos kezek jelensége paradoxnak tűnik. Nem világos, hogyan lehet ugyanaz a cselekedet erkölcsileg egyszerre megengedett és kifogásolható. Munkám abból kiindulva keresi a választ, hogy az erkölcs nem egyetlen szempontból értékel kifogásolhatónak cselekedeteket. Természetesen a tilalmas cselekedet végrehajtása kifogásolható is egyben. De

a megengedhető cselekedet is kifogásolható lehet – egy más szempontból. Bizonyos körülmények közt megengedhetővé válnak cselekedetek, melyek ugyanakkor minden körülmények közt aggályosak (mint például az árulás, megtévesztés): fogalmi leírásuk elválaszthatatlan a negatív erkölcsi ítélettől.

16. Az erkölcsi kérdés ilyenkor nem merül ki abban, hogy hogyan helyes a cselekvőnek eljárnia. Külön kérdés, hogy hogyan helyes a tettéhez viszonyulnia. További kérdés, hogy hogyan kell a tett által érintett egyéneknek és a kívülállóknak magára a tettre, valamint a cselekvőnek a tettéhez való viszonyára reagálniuk.

17. A piszkos kezek jelenségének értelmezése nem szorul rá arra a feltevésre, hogy a cselekvő morális dilemmában dönt. Megfordítva: a morális dilemmák értelmezésének van szüksége a piszkos kezek feltételezésére. Morális dilemma nem lehetséges a piszkos kezek jelensége nélkül. A piszkos kezek problémája ezzel szemben nemcsak morális dilemma részeként állhat elő.

18. A politikai cselekvés erkölcsi problémája első közelítésben a politikus lelkiismeretére tartozik. A cselekedet az övé: ő választja, ő hajtja végre. Felelős érte. Azonban nemcsak a saját lelkiismerete előtt.

19. A politikus (politikusi minőségében) nem a saját nevében, hanem az állampolgári közösség nevében, a közösség megbízottjaként cselekszik. Elszámolással tartozik a megbízóinak.

20. A politikus megbízotti hatásköre az ügygondnoké, nem a küldötté: erkölcsi (és jogi) mandátuma – bizonyos tág határok közt – szabad. Legjobb tudása és lelkiismereti meggyőződése szerint azt kell tennie, amit a közösségnek jó oka volna tenni a helyében, ha ügyeiben közvetlenül el tudna járni.

21. A megbízónak ugyanakkor jogos érdeke fűződik ahhoz, hogy ő legyen az, aki döntésével hivatalában tartja vagy meneszti a megbízottat, s hogy annak tevékenysége transzparens legyen a számára.

22. A politikus mandátumszabadságának az állampolgári közösség végső döntési jogával való kombinálódása feszültséget visz a megbízott és a megbízó viszonyába. A mandátumszabadság azt az elvárást támasztja a politikussal szemben, hogy azt tegye, amit az adott helyzetben mindent egybevetve helyesnek tart. Akkor szolgálja jól az állampolgári közösséget, ha a saját megfontolt ítéletére hagyatkozik, nem a mindenkori közvéleményre. Sorsa azonban a választók kezébe van letéve, a közvélemény alakulásától függ.

23. Ez a feszültség további feszültséget generál, mégpedig a politikus rövid távú és hosszabb távú felelőssége között. Ha jóhiszeműen gondolja, hogy a politikai közösségnek az a jó, hogy hatalmon maradjon, és a sorsát eldöntő választói csoportok ugyanakkor nem helyeslik azt, amit ő maga helyesnek tart, akkor nem okvetlenül találja helyesnek azt tenni, ami véleménye szerint az adott esetben helyes.

24. A politikusnak akkor is ezzel a feszültséggel szemközt kell döntéseket hoznia, amikor a helyes cselekedetet tiszta kézzel hajthatja végre. A helyes cselekvés várható hozadékát egybe kell vetnie azzal a veszteséggel, amit esetleges bukása – a rivális győzelme – okoz.

25. A piszkos kezek problémája csupán speciális esete a politikusi hivatással járó erkölcsi problémáknak. A vele járó erkölcsi kockázatok azonban különlegesen súlyosak. Kétféle kockázatot hordoz magában.

26. Az egyik azzal függ össze, hogy a kezek bepiszkításával járó tettek nem elszigeteltek: az időben összeadódnak. Halmozódásukkal csökken az újabb hasonló cselekedetekkel járó erkölcsi költség, ugyanakkor nő a politikai bukás erkölcsi költsége. Ez a dinamika személyiségtorzulással fenyeget: a politikus hajlamossá válhat könnyedén venni a piszkos kezek problémáját.

27. A másik kockázat abban áll, hogy a jóhiszeműen vállalt piszkos kezek olyan botrány kiváltói lehetnek, melyben a politikus nem tudja megvédeni magát: politikai bukása erkölcsi katasztrófával jár.

28. Minél magasabb a normakövetés általános színvonala, annál kevésbé durvák a politikával járó erkölcsi kockázatok mind az állampolgári közösség, mind a közhatalmi pozíciók megszerzéséért és megtartásáért küzdő politikusok oldalán.

29. Minél alacsonyabbra süllyed a normakövetés általános szintje, annál súlyosabb kockázatoknak van kitéve a politikai játszmák szereplőinek sokasága. Veszélybe kerülhet a politikai rezsim stabilitása is. Ha a fennhatósága alatt élő emberek között uralkodóvá válik a meggyőződés, hogy a hatalmi intézmények működtetői testületileg immorálisak, akkor a rezsim legitimitásába vetett hit is megrendül. Mivel erre a hitre minden politikai rezsimnek szüksége van, ezért a politikai osztály erkölcsi deficitje még az elnyomásra berendezkedett, autokratikus rezsimeket is kikezdi.

30. A jelenkori demokráciákban, a politikai osztály erkölcsi deficitjével járó veszély populista politikusok és pártok előretörésében áll. A liberális demokrácia intézményeinek tökéletlenségei szembeszökőek, előnyeik megértése bonyolult összefüggések áttekintését kívánja meg. Ezért a rezsim elfogadottsága minden körülmények közt feltételezi, hogy az állampolgárok bíznak azokban, akik a rezsim nevében cselekszenek és beszélnek. Amíg az egymást követő kormányok teljesítik az íratlan társadalmi szerződésből rájuk háruló kötelezettségeket, a bizalomhoz nagyjából elegendő a rendszer jó teljesítménye. Amikor azonban a társadalmi szerződés felborul, ugrásszerűen növekedhet a populizmus iránti választói kereslet.

31. A politika erkölcsi problémája nem csupán a politikáról való morálfilozófiai gondolkodás számára probléma: része a politikai folyamatokat alkotó vitáknak és harcoknak. Röviden: a politika erkölcsi problémája egyszersmind politikai probléma is.

Függelék

Elöljáróban

A Függelékbe felvett írások önálló tanulmányok, esszék – mindazonáltal így vagy úgy mindegyik kötődik könyvem tárgyához.

Max Weber terjedelmes munkává szerkesztett előadása a politikusi hivatásról páratlanul nagy hatást gyakorolt a politikáról való gondolkodásra; a „politikai realizmus" mértékadó megfogalmazásának tekintik. Tanulmányom megmutatja, hogy Weber a szó szokványos értelmében nem tartozott a „realisták" közé: felfogása ennél jóval bonyolultabb.

Lukács György 1918–1919 telén végrehajtott politikai fordulata nemcsak talányossága miatt méltó a figyelmünkre: az erőszakos világmegváltás elutasítását megindokló cikk („A bolsevizmus mint erkölcsi probléma") és a világmegváltó erőszak vállalását megindokló ellenpárja („Taktika és etika") a morális dilemmák és a piszkos kezek problémájának minden korábbinál pontosabb megfogalmazásai.

Isaiah Berlin központi gondolata az értékek pluralitása, a sokféle érték összemérhetetlensége és összeütközéseik elkerülhetetlensége volt – olyan megállapítások ezek, melyekhez mindenkinek ki kell alakítania a viszonyát, aki a politika erkölcsi problémáiról elmélkedik.

A politikáról való normatív gondolkodás nem nélkülözheti azt, amit John Rawls „ideális elmélet"-nek nevezett (noha, természetesen, nem állhat meg az ideális elmélet tényellentétes feltételezéseinél). Ideális elmélet azonban nem egyetlenegy lehetséges: különböző elméletalkotók más és más ideális kikötéseket tesznek. Marx liberalizmus-kritikájának vizsgálata egyebek közt arra is rávilágít, hogy bizonyos típusú ideális elméletek elfogadhatatlanok, és megmutatja, hogy mi teszi őket azzá.

A szovjet birodalom összeomlása előtti másfél évtized antitotalitárius mozgalmainak stratégiájában kitüntetett szerepet játszott az erkölcsi elvekre való hivatkozás. Politika volt ez, de nem konvencionális hatalmi politika. Akik e mozgalomnak résztvevői voltunk, kétféleképpen gondolkodhattunk e nem szokványos politikai gyakorlatról. Kiindulhattunk abból, hogy még nem érett meg a helyzet a hatalom kérdésének fölvetésére: a teljes értelemben vett politika még csak ezután következik. De úgy is vélekedhettünk, hogy amit teszünk, teljes értékű politika – a modern

demokráciákból is ismert hatalmi politika alternatívája. Václav Havel híres esszéje e második megközelítés jegyében íródott. Mint annyian, én is sokat merítettem belőle – fogalmakat, képeket, metaforákat – tevékenységünk értelmezéséhez, de én az első megközelítést tettem a magamévá; „A hatalom nélküliek hatalmá"-t is ennek fényében vizsgálom.

A Hamlet-tanulmány tárgya egy világdráma, melynek középpontjában a politika áll. Claudius megöli bátyját, a királyt, sietve frigyre lép a megözvegyült királynéval és felül a megüresedett trónra; a vérnász és trónbitorlás megfosztja legitimitásától a királyságot, s a tartóoszlopait vesztett erkölcsi és természeti világrend kifordul önmagából. A „kizökkent időt" a törvényes trónörökösnek kellene „helyretolnia". Hamlet azonban tépelődik és halogat, mint a piszkos kezek választása elé kényszerült cselekvők. Ez érthetetlen, hiszen a dán királyfi számára nem kérdés, hogy a gyilkos bosszú vállalható. Négyszáz éve izgatja az értelmezőket, hogy mi magyarázza különös viselkedését, ha nem a neki rendelt tett iránti erkölcsi ambivalencia.

„A politika mint hivatás"

Max Weber a politikáról való gondolkodás kultikus alakjai közé tartozik; Machiavelli mellett talán őt idézik a legtöbbet. A hivatkozások rendszerint az „érzületetika" és a „felelősségetika" híres megkülönböztetését visszhangozzák, s azt a tézist kívánják Weber autoritásával megtámogatni, mely szerint a politika radikálisan más viszonyban van az erkölccsel, mint a mindennapi élet.

Ez a közhelyszerű Weber-interpretáció így szól: A mindennapi élet embere megengedheti magának, hogy az érzületetika parancsait kövesse; a politikusnak a felelősségetika szabályaihoz kell igazodnia. Az érzületetika azt mondja nekünk, hogy a tettek következményei nem számítanak; csak az számít, hogy önmagukban helyeselhetők-e. A felelősségetika azt mondja, hogy a tettet a következményei és csakis azok igazolják. Az érzületetika szerint a helyes cselekvést önmagáért kell akarnunk – azt kell akarnunk, hogy a helyeset cselekedjük. A felelősségetika szerint a cselekvés erkölcsi mértéke a világra gyakorolt hatás; azért kell akarnunk ezt vagy azt a tettet, mert a következményei kedvezőek.

A politikust nem köthetik önmagukért betartandó tilalmak. Neki a választás gyakorlati előnyeit és hátrányait kell mérlegelnie. Hazudni, csalni, lopni, ölni a politikán kívüli tartományokban bűn. A politikában nem okvetlenül az. A politikus akkor vétkezik, ha a tisztségével járó feladatot elmulasztja megoldani, noha megoldhatná. Kifogásolható mulasztás oka lehet az is, hogy a politikus nem tud szabadulni az érzületetika nyűgétől: olyan tiltásokhoz igazodik, melyek a politika terén valójában érvénytelenek.

Ez a közhely nem Weber nézeteit foglalja össze.

Weber a modern politikát tragikus erkölcsi dilemmák uralta tartománynak látta. Bár a „morális dilemma" megnevezés nem fordul elő írásaiban, az elsők egyikeként írta le a jelenséget; összefüggő magyarázatot adott a keletkezésére, és az így kialakított elméletet terjesztette ki a politikai cselekvés problémájára. Az ő felfogásában a politikus nem olyan ember, aki gond nélkül átléphet az etikailag helyes cselekvés szabályain, ha a következmények rangsorolása így kívánja. Minden ember közül a politikus az, akit hivatása a legsúlyosabb erkölcsi dilemmákkal szembesít, és

aki a legkevésbé felelhet meg hivatása követelményeinek, ha nem vállalja teljes tudatossággal e dilemmák erkölcsi terhét.

Első lépésben azt vizsgálom, hogyan jellemzi Weber a morális dilemmákat, és hogyan azonosítja a forrásaikat. Ehhez először értékelméletét kell jellemeznem. Ebbe a jellemzésbe ágyazva fogom aztán értelmezni az érzületetika és felelősségetika weberi megkülönböztetését és a felelősségetikai magatartásnak tulajdonított dilemmákat. Majd megkísérlem rekonstruálni Weber elméletét a politikai vezetőről. Megmutatom, hogyan állítja ezt az alakot tragikus erkölcsi dilemmák elé a politikusi hivatás. A végén néhány kritikai észrevételt teszek. Előbb a politikus alakjának leírását közelítem a modern tömegdemokrácia valóságához. Majd Weber értékelméletét bírálom, és megvizsgálom, vajon ha ettől eltávolodunk, a morális dilemmák lehetőségéről számot tudunk-e adni még. Végül néhány szót szólok arról, hogy mi őrizhető meg a felelősségetika weberi elgondolásából, s azt hogyan érdemes módosítani.

„Itt [...] istenek állnak egymással harcban, mégpedig mindörökre", írja Weber. [1]

> „Az élet [...] csak amaz istenek egymással való örökös harcát ismeri: az élettel szemben egyáltalán *lehetséges* végső álláspontok összeegyeztethetetlenségét, vagyis harcuk eldönthetetlenségét, tehát a köztük való *döntés* szükségszerűségét."[2]

Ezekbe a metaforákban gazdag megállapításokba zsúfolódik bele a weberi elgondolás lényege.

Próbáljuk meg különválasztani a koncepció összetevőit.

1. *Értékelmélet*

Ez az elmélet három pillérre épül. Először, Weber különbséget tesz ténymegállapító és értékelő ítéletek között. Amikor egy tényt írunk le, azt

[1] Max Weber: „A tudomány mint hivatás." Weber: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris 1998, 147. (Wessely Anna fordítása.)

[2] Uo., 151.

mondjuk: ez és ez *van*. Amikor a leírt jelenségeket értékeljük, azt mondjuk: így és így kell közelíteni hozzájuk, így és így kell bánni velük.[3] A tényleírások (legalábbis önmagukban) nem tartalmaznak efféle – gyakorlati – előírásokat. Önmagukban semmit nem mondanak sem arról, hogyan viszonyuljunk az adott jelenséghez, sem pedig arról, hogy mit tegyünk. A ténymegállapító és az értékelő ítéleteket logikai szakadék választja el egymástól; akárhány leíró ítéletet adjunk össze, konjunkciójukból nem lehet levezetni egyetlen értékítéletet sem.[4]

Így tehát tényleírások önmagukban nem igazolhatnak értékítéleteket. Egy értékítélet igazolásához további értékítéletekre is szükség van. Amikor például azt mondjuk, „Ez a kés jó lesz", a kést azért értékeljük, mert alkalmas eszköz lehet valamilyen értékesnek tartott cél megvalósításához, például ahhoz, hogy az asztalon lévő kenyeret fölszeleteljük. A kenyér fölszeletelése szintén nem önmagában jó. Azért jó, mert a kenyeret kényelmesebben fogyasztjuk szeletekre vágva, és a kenyér elfogyasztása jó. De a kenyér elfogyasztása sem önmagában jó: azért jó, mert csillapítja éhségünket. Az éhség csillapítása viszont nem (kizárólag) más célok eszközeként jó. Önmagában (is) jó. Ezzel eljutottunk egy megkülönböztetéshez, melyet érdemes lesz rögzíteni. „Valamit vagy 'a saját értékénél fogva' akarunk, írja Weber, vagy pedig mint eszközt ahhoz, amit végső soron akarunk."[5] Amikor megtaláltuk azt, amit „a saját értékénél fogva" akarunk, az instrumentális értékelések sora véget ér.

De ez még nem okvetlenül jelenti a hivatkozási láncolat végét. A fenti sor is tovább folytatható. Az éhség csillapítása azért jó dolog, mert a kellemetlen testi állapotok megszüntetése általában jó dolog. Ez az összefüggés azonban már nem instrumentális. Az éhség csillapítása nem eszköze, hanem sajátos esete a kellemetlen testi állapotok megszüntetésének.

[3] „Értékelésen [...] azt értjük [...], hogy egy olyan jelenséget, amely cselekvésünk által befolyásolható, *'gyakorlatilag'* elvetendőnek vagy helyeslésre méltónak minősítünk." Max Weber: „A szociológiai és közgazdasági tudományok 'értékmentességének' értelme." *Tanulmányok*, 70. (Erdélyi Ágnes fordítása.)

[4] Uo., 84. V.ö. Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, 32, 40n, 127n, 148, 401, 470 sk, 501, 577.

[5] Max Weber: „A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés 'objektivitása'." *Tanulmányok*, 10. (Wessely Anna fordítása.)

Valami lehet önmagában értékes, miközben értékes voltát egy átfogóbb értékre való hivatkozás igazolja.

Ahogy az instrumentális értékek igazolása el kell jusson egy pontra, ahol a hivatkozott értéket már önmagában értékeljük, az önérték igazolása is óhatatlanul eljut egy pontra, ahol nincs magasabb önérték, melyre igazolásul hivatkozni lehet. Az olyan értéket, mely nem támaszkodik semmilyen mögöttes értékre, Weber *végső* értéknek nevezi.[6]

A mondottakból az következik Weber szerint, hogy a végső értékítéletek elfogadását egyáltalán nem lehet racionálisan megindokolni. E nézetét nem támasztja alá külön érvekkel. Szemlátomást úgy véli, hogy a fentiek önmagukban is nagy meggyőző erőt kölcsönöznek neki. A végső értékítéletek puszta tényleírásokkal nem igazolhatók, hisz ily módon semmilyen értékítélet nem igazolható; más értékítéletekre hivatkozva pedig szintén nem igazolhatók, hisz nincsen fölöttük semmiféle „még végsőbb" értékítélet. Úgy tűnik, levonhatjuk a következtetést: a végső értékítéletek egyáltalán nem igazolhatók. Ez a megállapítás lesz Weber értékelméletének első pillére.

Másodszor, elvben elképzelhető ugyan, hogy minden érték egyetlen végső érték alesete legyen, vagy valamennyit egyetlen kitüntetett végső értékskálán mérhessük össze egymással, de az emberi világban ez a feltétel nem teljesül. Számos végső érték van, s ezek a „végső érték" fogalmából következően függetlenek egymástól. A dolgokat és a velük kapcsolatos cselekvéseket értékelhetjük erkölcsi szempontból, továbbá számtalan más szempontból is: mint szépeket, szenteket, hasznosakat, és így tovább. Noha Weber szóhasználata nem teljesen következetes, mégis arra hajlik, hogy egyfelől erkölcsi imperatívuszokat, másfelől kulturális értékeket különböztessen meg egymástól. Értéknek nevez mindent, amit nem erkölcsi megfontolások alapján igenlünk (a művészi alkotásokat, a tudomány felfedezéseit, a vallásos hit tárgyait vagy akár a nemzetet), míg az erkölcsi szempontból kívánatos magatartásokra és karaktervonásokra nem alkalmazza az „érték" kifejezést (bár az erkölcsi ítéletet is „értékelésnek", értékelő ítéletnek nevezi). Az erkölcsi imperatívuszok másképpen vezetőlik cselekvésünket, mint a kulturális eszmények. Az utóbbiakat, ha magáévá teszi őket, „az egyén meg *akarja* valósítani". Az előbbieket viszont, ha egyszer a morál álláspontjára helyezkedett, „teljesítenie *kell*".[7] Az egyik esetben az értékelés önmagában nem ad mindent eldöntő indokot a választás számára; a kettő közt van egy rés, melyet az egyén akarati aktusa tölt be. A másik esetben az értékelés önmagában is döntő súlyú indoka a választásnak. Itt nincs szükség az egyén akarati aktusára ahhoz, hogy tisztázódjon, mi a teendő.

A cselekvő elhatározhatja, persze, hogy nem azt fogja tenni, amit tennie kell, ám ebben az esetben cselekedete *helytelen* lesz. Ezt a különbséget célszerű észben tartanunk, de most még nem kell foglalkoznunk vele. Egyelőre az lesz fontos a számunkra, hogy végső értékeléseink sokasága nem rendelődik alá egyetlen átfogó szempontnak: „lehetségesek elvileg és áthidalhatatlanul *eltérő* végső értékelések".[8] Ez a megállapítás Weber értékelméletének második pillére.

Harmadszor, az egymástól független végső értékelések gyakorlati választásaink során óhatatlanul konfliktusba keverednek egymással. Egyszerre – egyetlen életben, egyetlen társadalomban, egyetlen döntési helyzetben – nem lehet az összes értékesnek tartott lehetőséget megvalósítani. Ennek a megállapításnak van egy minimális értelmezése, melyet bárki elfogadna. Arról van szó, hogy bizonyos körülmények közt – s ilyenek elkerülhetetlenül, újra és újra előadódnak az életben – nincs mód eleget tenni az adott helyzetre vonatkoztatható valamennyi értékítéletnek.

Íme egy triviális példa. Mint magyar állampolgár, adóm egy százalékának felhasználásáról magam rendelkezhetem. Tegyük fel, két szervezet támogatása közt ingadozom: az egyik az emberi jogokat védi, a másik a művészeteket pártolja. Választanom kell, a támogatás nem osztható meg. Bármelyiket választom, a másiknak nem jut az adómból. A választás kényszere sajnálatos, hisz mindkét szervezet értékes tevékenységet végez, és mindkettő rászorul az adóforintjaimra. Jobb lenne, ha mindkét célra elegendő erőforrás jutna. De úgy tűnik, ez önmagában még nem jelenti, hogy bármit válasszak, mindenképpen *megtagadok* valamit, ami értékes. Sem az emberi jogok, sem a művészetek ügye nem követeli meg tőlem,

[6] Az „Objektivitás"-tanulmányban „végső értékmércékről" beszél. Uo., 11.

[7] Uo., 14.

[8] „Értékmentesség", 85.

hogy a másikat háttérbe szorítva neki juttassam a támogatásomat. Egyiknek sem okozok sérelmet azzal, ha az adóm egy százalékát a másiknak juttatom. Ebben a minimális értelemben az értékek közti konfliktusok ténye, mondhatni, erkölcsileg ártalmatlan. Nem tartalmazza, hogy bármit válasszak, mindenképpen rosszat teszek. Mi legalábbis így gondolnánk.

Weber szerint azonban ez sekélyes nézet. Amikor minimalizálni próbáljuk az értékkonfliktusok súlyát, egyszerűen elfordítjuk a tekintetünket attól a ténytől, hogy ha egyszer választani kell különböző végső értékek szolgálata között, akkor bármit válasszon a cselekvő, mindenképpen szembefordul a többivel. Hogyan lehetséges ez?

Először is, a fenti példában esetleges körülmények okozzák a konfliktust a két érték között. Ha adóm két százalékáról rendelkezhetnék, s egyet csak az emberi jogok védelmére, egyet csak művészetpártolásra lehetne fordítanom, a konfliktus nem állna fönn. Akkor sem állna fönn a konfliktus, ha az egy százalék kizárólag emberjogi célra vagy kizárólag művészetpártolás céljára lenne fordítható. Az adott esetben az nyitja meg a teret a konfliktus előtt, hogy csak egy százalékról rendelkezhetem, azt viszont mind a jogvédelem, mind a művészetpártolás céljára felajánlhatom, a két célra egyszerre azonban nem.

Ám a konfliktus gyakran szükségszerű, mivel nem külső körülményeken, hanem a versengő értékek természetén múlik. Értékelhetjük a hedonizmust, és értékelhetjük az aszkézist is, de ugyanabban az életben lehetetlen mindkettőt megvalósítani. Lehet valaki szelíd vagy harcias természet, de nem lehet egyszerre szelíd és harcias, és így tovább. Weber elsősorban az ilyen, nem esetleges konfliktusokra gondol.

Sőt, valami ennél is erősebb dologra. Nem egyszerűen arra, hogy végső értékeink együttesét szükségszerű összeütközések sokasága rendezi, hanem azt is, hogy az összeütköző értékek *tagadják* egymást. Ez néha egyenesen abban fejeződik ki, hogy ami az egyik érték szempontjából jó, helyeslendő, az a másik szempontjából rossznak, elutasítandónak mutatkozik, s ezek az összeegyeztethetetlen értékelések kölcsönösen feltételezhetik egymást.

> „Lehet valami szent, nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem *azért* és *amennyiben* nem szép; [...] és lehet valami szép, nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppenséggel abban, amiben nem jó – ezt Nietzsche óta megint értjük, de már formát öltött Baudelaire-nek abban a verseskötetében, amelyet 'A romlás virágai'-nak nevezett; és közhely, hogy lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó",

olvasható „A tudomány mint hivatás" egy sűrűn idézett helyén.[9] Ezek kivételes esetek, persze; Weber nem azt akarja mondani, hogy a szent *mindig* rút volna, és *mindig* azért volna szent, mert rút, és így tovább. De azok a rendkívüli alkalmak, amikor a szent történetesen azért szent, mert rút stb., nem volnának lehetségesek, ha végső értékeléseinkről nem volna igaz, hogy *közömbösek* egymás szempontjai iránt. Mivel ezek mind végsők, ezért valamennyi független a többitől, azaz egyik sem támaszkodik a másikra. Így például az, amit a szent dolgokban értékelünk, nem foglalja magában, hogy a szépség is értékelendő stb. Tehát a szent dolgok értékelése megengedi, hogy a szépség értéktelen vagy egyenesen értékellenes dolog legyen. Ahhoz, hogy a szent dolgokat értékelhessük, nem szükséges értékelnünk a szépséget is. Ezért fordulhat elő, hogy valami egyenesen azért legyen szent, mivel rút. Azonban nem a végső értékítéletek közti kölcsönös tagadás *lehetősége*, hanem kölcsönös közömbösségük *szükségszerűsége* az, ami elkerülhetetlenné teszi, hogy az egyik értékhez igazodó választás egyben az adott döntési helyzetre vonatkozó másik érték megtagadása is legyen. A kölcsönös közömbösség önmagában is elégséges ennek a következménynek az előidézéséhez.

A művészetek szemszögéből nézve az emberi jogok előmozdításában nincs semmi értékes; ezért, ha adóm egy százalékát egy jogvédő szervezethez irányítom, akkor – ebből a perspektívából közelítve a döntéshez – nem igazolható veszteséget okozok a művészetek ügyének. És megfordítva, az emberi jogok szemszögéből nézve a művészetpártolás minősül értéktelen vállalkozásnak, ezért ha adóm egy százalékát egy művészetpártoló alapítványnak juttatom, az emberi jogok ügyének okozok nem igazolható veszteséget. Mivel a vele versenyben álló cél értékességét egyik sem ismeri el, ezért mind a művészetek, mind az emberi jogok feltétlen, korlátozásmentes igényt támasztanak a lojalitásomra.

[9] „Tudomány", 147.

Ha választási kényszer elé kerülök, akkor bármelyik végső érték mellett döntsek, megtagadom a lojalitást a másiktól:

> „Az értékek esetében [...] nemcsak alternatívákról van szó, hanem végső soron mindenütt és mindig újra engesztelhetetlen, halálos harc folyik közöttük, akárcsak 'Isten' és az 'ördög' között. Itt nincs köztes álláspont, és nincs kompromisszum."[10]

Ez a megállapítás Weber értékelméletének harmadik pillére. Ez fogja magyarázni etikai felfogásának alapeszméjét, melynek tárgyalására most áttérünk.

2. *Decizionizmus*

Választásainkhoz a racionális vizsgálódás hasznos segítséget nyújthat, ismeri el Weber. Segíthet világossá tenni, hogy valamely gyakorlati cél kitűzését milyen végső értékek elfogadása teszi értelmessé. Segíthet tisztázni, hogy a döntéshozó egyén által elfogadott értékek konzisztens halmazt alkotnak-e, vagy szükségszerűen kizárják egymást. A tisztázó munka elvégzése után kimutathatja, hogy a végső értékek milyen további értékeléseket tesznek elkerülhetetlenné, engednek meg, vagy zárnak ki. Segíthet megállapítani, hogy ha egy bizonyos célt magunk elé tűztünk, választásunknak milyen gyakorlati következményei lesznek: milyen *eszközöket* kell igénybe vennünk a cél eléréséhez, ezek latba vetése milyen járulékos hatásokat von maga után, és járulékos hatásai révén hogyan befolyásolja egyéb céljaink és értékelő állásfoglalásaink sorsát. Segíthet megértenünk, hogy bármit válasszunk, a lehetséges cselekvés szinte mindig sérteni fog bizonyos értékeket.[11] Ám az ilyen segítség szükségképpen korlátozott.

Először, semmilyen racionális vizsgálódás nem mondhatja meg, hogy milyen célokat kell magunk elé tűznünk. A célokkal szembeni állásfoglalás „az akaró ember dolga, aki a saját lelkiismerete és személyes világnézete szerint választ".[12] Másodszor, az is az egyénen múlik, hogy milyen „értékaxiómák", „végső értékelések" alkotják „személyes világnézetét". Tőle függ, hogy életét milyen alapvető értékek jegyében rendezi be.

De milyen értelemben múlik rajta, milyen értelemben függ tőle? A korai „Objektivitás"-tanulmány és a későbbi írások, az „Értékmentesség", „A tudomány mint hivatás" és „A politika mint hivatás" két jól megkülönböztethető választ adnak erre a kérdésre. Az „Objektivitás" azt írja, hogy a cselekvésünket vezérlő értékek „érvényességének megítélése *hit* dolga". Értékítéleteinket csak akkor van értelme a külvilágban képviselni, ha hisszük, hogy az, amit értékesnek tartunk, valóban értékes: „azokat a legfőbb és végső értékítéleteket, amelyek cselekvésünket meghatározzák s életünknek értelmet és jelentőséget kölcsönöznek, 'objektíve' értékesnek érezzük", ítéletünktől független értékességet tulajdonítunk nekik.[13] Feltételezzük, hogy értékítéletünk igaz vagy hamis lehet, attól függően, hogy tárgya valóban értékes-e vagy sem. Azonban ezt a föltevésünket – épp a legfontosabb, a végső értékítéletek vonatkozásában – nem tudjuk racionálisan megindokolni. Hinnünk kell, hogy értékítéletünk igaz, anélkül hogy meg tudnánk mondani, miért hisszük ezt.

A későbbi írások nem hit, hanem választás, döntés műveként jellemzik a végső értékek elfogadását.

> „[A]z élet [...] csak amaz istenek egymással való örökös harcát ismeri: az élettel szemben egyáltalán *lehetséges* végső álláspontok összeegyeztethetetlenségét, vagyis harcuk eldönthetetlenségét, tehát a köztük való *döntés* szükségszerűségét",

állítja a jelen fejezet elején már idézett mondat.[14] „Itt már persze végső világnézetek ütköznek, melyek közül végül is választani kell", olvassuk egy másik helyen, és folytathatnám az idézetek sorát.[15]

A két leírás nem olvasható egymás kiegészítéseként. A választásnak, melyről Weber itt beszél, puszta akarati elhatározásban, indokok nélkü-

[10] „Értékmentesség", 89.

[11] „Objektivitás", 10 skk.; „Értékmentesség", 92 skk.

[12] „Objektivitás", 10.

[13] Uo., 12.

[14] „Tudomány", 151.

[15] „A politika mint hivatás." *Tanulmányok*, 197. (Wessely Anna fordítása); v.ö. „Értékmentesség", 87, 91; „Tudomány", 147.

li döntésben kell állnia. Ellenben az, hogy mit hiszünk, azaz, hogy mit tartunk vélekedéseinktől függetlenül igaznak, nem akarati elhatározás, hanem indokok kérdése. Meggyőződéseink nem vak választás művei. Vak választásaink eredménye nem hit tárgya. Weber felfogásában tehát lényeges fordulat ment végbe az „Objektivitás" és a későbbi írások között.

Ő maga tudtommal soha nem fejtette ki az okokat, melyek álláspontjának módosítására bírták. De a gondolati út talán rekonstruálható. Az első kérdés az, hogy mi motiválta az eredeti leírást, mely szerint a végső értékítéletek hit tárgyai. Weber arra gondolhatott, hogy ezek az ítéletek – legalábbis a lelkiismeretesen, komolyan gondolkodó ember számára – kényszerítő erővel rendelkeznek. Nem váltogatja őket tetszése szerint; úgy érzi, hogy valami akaratától, vágyaitól, vélekedéseitől független dolgot fejeznek ki. Ám jóllehet objektívnek érzi őket, mégsem tud objektív bizonyítékokat felhozni az igazságuk mellett. Ebben a vallásos világnézet alapvető feltételezéseire hasonlítanak. Akárcsak az Isten létére és tulajdonságaira, szándékaira, parancsaira vonatkozó megállapításokban, a végső értékítéletekben is hinni kell.

A vallásos hit elfogadhatósága azonban Weber szerint korlátozott történelmi-szociológiai feltételekhez kötődik. A nyugati történelemnek egyedülálló irányt szabott a *racionalizáció*, vagyis az a folyamat, melynek során a társadalmi tevékenységek szabályai elkülönülnek az általuk vezetőelt gyakorlattól, explicit megfogalmazást nyernek, önálló vizsgálódás irányul rájuk, rendszereződnek, formalizálódnak, és ezáltal maga a gyakorlat, maga az emberi tevékenység kiszámíthatóvá lesz, következményei előre láthatóvá, ellenőrizhetővé válnak. Nem szükségszerű, hogy ez a folyamat végigfusson, de ha egyszer nekilendül, az élet minden területét magával ragadja: a technikát, az üzemszervezést, az üzleti vállalkozást és a gazdasági tranzakciókat ugyanúgy, mint a tudományt és a művészeteket vagy a jogot és az állam szervezetét.

A racionalizáció egyik legfontosabb kísérő jelensége, hogy folyamatai „föloldották a világot a varázslat alól",[16] s ezzel éles történelmi választóvonalat húz a hitbéli kérdések kezelésében. A racionalizációt megelőző világban a kinyilatkoztatás és az intézményes hagyomány autoritása mintegy biztosítékot adott arra, hogy a hit tartalma igaz. Ahol azonban a racionalizáció hatalmába kerítette a társadalmat, ott ez a vélt biztosíték szertefoszlik.

A modern ember, ha becsületesen gondolkodik, nem hihet többé végső értékítéleteinek túlvilági garanciáiban. A felvilágosodás évszázadában egy rövid történelmi pillanatra úgy tűnhetett föl, hogy a vallásos hit helyét átveszi az észt és csakis az észt megszólító tudomány. Hamar kiderült azonban, hogy a tudomány nem képes világnézetet, erkölcsi vezetést kínálni.[17] Be kell látni, a szentség aurájától megfosztott értékek nem kölcsönözhetik normatív erejüket a tőlünk független külvilágból – csakis bennünk magunkból. Az életét vezérlő végső értékeket kinek-kinek választás útján kell magáévá tennie, és értékeinek hatalma semmi máson nem alapulhat, mint a választás komolyságán és eltökéltségén.

Felnőtt ember nem tér ki a döntés felelőssége elől. Felelősek vagyunk azért, hogy őszintén és becsületesen szembenézzünk a döntés kényszerével és következményeivel. „Az elemi intellektuális tisztesség kötelességének megkerülése" az, amikor „valakinek nincs bátorsága szembenézni saját végső állásfoglalásaival".[18] Az ember méltóságát az adja, hogy erős akarattal megkeresi a maga személyes démonát, és eltökélten véghezviszi, amit ez személy szerint tőle követel. Mivel azonban a végső értékek a gyakorlatban újra és újra összeütköznek egymással, nem ringathatjuk magunkat abba az illúzióba, mintha egyszerre szolgálhatnánk az összes istent. Vállalni kell, hogy az egyik mellett és ezzel a másik ellen döntöttünk.

De hogyan lehet vállalni végső döntéseinket és következményeiket? Weber kétféle következetes magatartást tart lehetségesnek, kétféle személyes etikát. Ezeket, híressé vált szóhasználatával, mint érzületetikát és felelősségetikát különbözteti meg egymástól.

[16] Max Weber: *Gazdaságtörténet*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1979, 287. (Erdélyi Ágnes fordítása.) Ezen a helyen Weber arról beszél, hogy a prófécia oldja fel a világot (közelebbről, a technikát és általában a gazdaságot) a mágia varázslata alól – „A tudomány mint hivatás"-ban viszont arról van szó, hogy a racionalizáció oldja fel a világot „isteneinek és démonainak" varázslata alól, ami a próféciákat is érvényteleníti; lásd „Tudomány", 147.

[17] Lásd M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1920, 204.

[18] „Tudomány", 155.

3. Érzületetika és felelősségetika

Mindkét etikai ideál arra a problémára válaszol, hogy az erkölcs csupán az egyik a sok-sok végső szempont között, melyek lojalitásunkra igényt támasztanak, s amelyek örök, kibékíthetetlen küzdelemben állnak vele és egymással. Az érzületetika válasza így hangzik: Mindig, minden körülmények közt cselekedj úgy, *mintha* tetteid kizárólag erkölcsi értékelés alá esnének. Ha a Hegyi beszéd azt mondja, „Ne állj ellent a gonosznak", akkor ne vizsgálgasd, hogy mikor adhatsz elsőbbséget az életed és testi épséged érdekének – vagy akár egy másik élet és egy másik ember testi épsége érdekének – az erőszak erkölcsi tilalmával szemben, mert az önvédelem vagy a másoknak nyújtott védelem érdeke számításba se jöhet az erőszakalkalmazás tilalmával szemben. Ha a Szentírásban az áll, „Add oda, amid van", akkor ne méricskéld, hogy mennyit tarthatsz meg magadnak, mert a saját jóléted szempontjai erkölcsi szempontból érdektelenek.

De valóban következik a „Ne állj ellent a gonosznak" és az „Add oda, amid van" parancsa az érzületetikai beállítódásból? Miért ne volna lehetséges, hogy az erkölcs egyfelől – az érzületetikához hasonlóan – minden körülmények közt elsőbbséget követeljen a maga imperatívuszai számára, ám az egyéntől ugyanakkor csupán emberi léptékű áldozatokat követeljen? Ez az etika azt mondaná nekünk, hogy mások életét és testi épségét nem fenyegető emberekkel szemben erőszakot alkalmazni soha nem szabad: a tiltás abszolút, azonban korlátok között érvényesül; az önvédelem és a megtámadottaknak nyújtott védelem kívül esik a hatókörén.

Weber tisztában van vele, hogy a mindennapi jó erkölcs beéri ennyivel. Ám a mindennapi élet erkölcse szerinte nem tartozik a következetes etikai magatartások közé. Nem néz szembe azzal, hogy az erőszak önmagában rossz, feltétlenül és abszolút módon az. Ha az erőszakalkalmazás tilalmát valamilyen más érdek szolgálatában megsértjük, akkor ennek az érdeknek a szemszögéből talán igazoltan járunk el, azonban erkölcsi tisztaságunkat bizonyosan elveszítjük. Csak úgy maradhatunk tiszták, ha soha, senki ellen, semmilyen indoknak engedve nem alkalmazunk erőszakot – ha még a Gonosznak sem állunk ellen.

Aki elfogadja, hogy a jogtalan támadás ellen megengedhető az erőszak, az az erkölcs előírásait *megsértő* emberek magatartásától teszi függővé, hogy mit követel az erkölcs az előírásait *tiszteletben tartó* emberektől. Ezzel engedményt tesz az erkölcstelenségnek, hiszen az erkölcs kívánalmai akkor teljesülnek maradéktalanul, ha *mindenki* fenntartás nélkül teljesíti őket. Aki elfogadja, hogy az adakozó mérlegelheti, mennyit, mikor és kinek ad, az az emberben lakozó önzés mértékétől teszi függővé, hogy mennyi adakozás várható el az egyéntől: engedményt tesz a nem erkölcsi javak iránti önző vágyakozásnak. Az erkölcs kívánalmai akkor teljesülnek maradéktalanul, ha önző vágyainkra és mások önös hajlamaira tekintet nélkül tartjuk be őket.

Nos, épp az ilyen engedményeket helyezi tiltás alá az érzületetika. Nem azt követeli az embertől, hogy tetszőleges erkölcsi kívánalmaknak adjon elsőbbséget a riválís kívánalmakkal szemben. Azt a morált ismeri el követendő morálként, mely semmilyen erkölcsön túli érdekkel nem köt kompromisszumot. Az érzületetika elvárásait kielégítő morál megalkuvás nélküli imperatívuszokat állít az egyén elé, s ezeknek követel feltétlen elsőbbséget a versengő értékelésekkel szemben. Aki az érzületetikát választja, azt választja, hogy mindent alárendel a maximálisan erkölcsös életnek, hogy „a saját lelke üdvét és mások lelkének megmentését keresi".[19]

Az érzületetikáért azonban roppant árat kell fizetni. Ha ezt választjuk, a világtól való elfordulást választjuk. Nem az evangéliumi morál esetleges tulajdonsága, hanem minden érzületetikai magatartást szükségszerűen jellemez, hogy számára „az erkölcs birodalma [...] nem e világról való".[20] Ez egyáltalán nem zárja ki, hogy létezzenek egyének, akik életüket az érzületetika követelményeinek megfelelően vezetik. Lehetséges, hogy az ember – lelkének erkölcsi tisztasága kedvéért – mindenről lemondjon, ami más mércékhez viszonyítva értékes. Azonban ehhez szentté, aszkétává kell válnia. „Aki *mindenben* szent, legalábbis szándéka szerint, aki úgy él, mint Jézus, az apostolok, Szent Ferenc és a hozzá foghatók, *annak* a számára ez az etika értelmes és a méltóság kifejeződése."[21] De csak annak a számára.

Az ilyen ember életében semmiféle erkölcsön túli (vagy inneni) érték nem találja meg a helyét. Mert mihelyt az erkölcs istenén kívül bármilyen

[19] „Politika", 206.

[20] „Értékmentesség", 97.

[21] „Politika", 200.

más istent szolgálni kezd, menthetetlenül engedni kényszerül erkölcsi tisztaságából. Az érzületetika a sikerre való törekvéssel is összeegyeztethetetlen. Az e világi sikerhez sok ember együttműködésére van szükség ugyanis, és semmi nem biztosítja, hogy a többi ember szintén az érzületetika követőjévé szegődik. Együttműködésüket csak az képes biztosítani a maga számára, aki hajlandó engedményt tenni az ő – nem érzületetikai – törekvéseiknek, márpedig ez az érzületetika embere számára tilos. Ezért írja Weber, hogy az érzületetika embere nem törődhet a következményekkel:

> „Ha egy tiszta érzületből fakadó cselekedet következményei rosszak, azért az ő szemében nem a cselekvő a felelős, hanem a világ, a többiek ostobasága, vagy az őket ilyennek teremtő isteni akarat."[22]

Éppen ezért nevezi érzületetikainak a következetes erkölcsi magatartás első alaptípusát. Az ennek megfelelő cselekvés értelme nem az, hogy a világ állapotán változtasson, hanem az, hogy mintegy tanúságot tegyen a cselekvő szent érzületéről. Ilyen cselekedetre akkor is elszánhatja magát az ember, ha a kudarc előre látható. A vereség biztos tudata egyenesen szolgálatot tehet az ügynek, mert a bukás vállalásával a cselekvő bebizonyítja, hogy erkölcsi elköteleződése komoly: „az eleve teljes sikertelenségre ítélt cselekvéseknek végső soron az a céljuk, hogy [a cselekvő] saját maga előtt bizonyosságot szerezzen róla: ez a szellemiség valódi érzület [...] nem puszta hencegés".[23] Ha az érzületetikai magatartásnak van a személyes tisztaság megőrzésén túlmutató, külső célja is, ez kizárólag arra irányulhat, „hogy a tiszta érzület lángja – például a társadalmi rend igazságtalansága elleni tiltakozásé – ki ne aludjon".[24]

Az érzületetikai magatartás tehát radikálisan nem e világi; de lehetséges-e e világi válasz a végső értékek örök konfliktusaira? Lehetséges-e olyan válasz, mely nem egyetlen értéket próbál tűzön-vízen át győzelemre juttatni, ám ugyanakkor hamis kompromisszumokba sem bocsátkozik? Lehetséges, feleli Weber, azonban csak annak az embernek a számára,

[22] Uo., 201.
[23] Uo.
[24] Uo.

aki kész szembenézni a végső értékek sokféleségével, kölcsönös függetlenségükkel és elkerülhetetlen összeütközéseikkel. Be kell látnunk, hogy ha ezen a földön élünk, akkor lojalitásunkat különböző értékek között kell megosztanunk, „ahogy a hellének is egyszer Aphroditének áldoztak, máskor Apollónak".[25] De ezt úgy kell tennünk, hogy közben annak is tudatában vagyunk, amit a régi görögök még nem láttak tisztán: nem szolgálhatjuk egyszerre Aphroditét és Apollót – amikor az egyiknek áldozunk, óhatatlanul megtagadjuk a másikat. Valahányszor az egyik ügyének előremozdítása mellett döntünk, ezt abban a tudatban kell tennünk, hogy a másikat megtagadjuk. Ám a megtagadott érték is érték, és adódhatnak helyzetek, amikor annak a szemszögéből nézzük választásainkat; onnan nézve pedig mostani döntésünket fogjuk tagadni. Az érzületetikával szembeállított, másik következetes etikai magatartás nem abban áll tehát, hogy kiválasztunk valamilyen nem erkölcsi célt, és a megvalósítás eszközeit kizárólag ennek a célnak és a mögötte rejlő végső értékeknek a szemszögéből értékeljük. Az alternatív etikai magatartás abban áll, hogy van bátorságunk elkötelezni magunkat egy bizonyos cél mellett és azt választani, ami a legjobban szolgálja ezt, de közben becsületesen szembenézünk azzal, ami választásunkból az éppen nem választott értékekre és erkölcsi elvekre nézve következik, és felelősséget vállalunk e következményekért. Ezt fejezi ki e magatartás weberi megnevezése: felelősségetikai.

Az érzületetikától eltérően a felelősségetika azt mondja nekünk, hogy mivel ezen a világon élünk, nem zárkózhatunk el a tettek következményeinek figyelembevételétől. A rá hivatkozók többségével szemben Weber nem azt állítja, hogy a felelősségetikát valló egyén annak alapján választ, hogy melyik cselekvéssor jár a legjobb összesített következményekkel, minden mást pedig zárójelbe tesz. A következményeket szerinte eleve választott céljaink fényében értékeljük; ha más célok mellett köteleztük volna el magunkat, más volna a cselekvési lehetőségek rangsora is. Bármit válasszunk, ezt abban a tudatban kell tennünk, hogy döntésünk következtében meg fogunk sérteni értékeket, melyek megvalósításával választott cselekedeteink összeegyeztethetetlenek. Nem választásunk összesített következményeire, hanem az értékek megsértésében álló következményekre

[25] „Tudomány", 147.

gondol Weber, amikor arról beszél, hogy felnőtt ember nem hárítja el magától a tettének következményeiért viselt felelősséget: „nem érzi úgy, hogy másokra háríthatná saját tevékenysége előre látható következményeit".[26]

Egyszóval, a felelősségetika nem azt kívánja tőlünk Weber szerint, hogy szándékaink tisztaságával ne törődjünk, hanem azt, hogy ne csak a szándék nemességéért, hanem a választásunknak betudható következményekért is vállaljuk a felelősséget. A következmények vállalása pedig magában foglalja, hogy a vállalható cselekedet értékeket fog legázolni, mert minden értéket egyszerre óvni és előmozdítani az esetek nagy részében nem lehet. S ez Weber szerint nem csupán a nem erkölcsi értékek viszonyára igaz, hanem az erkölcsi elvek közti viszonyra is.

A következményekért viselt felelősséget beszámító választás általában nem azonos a szándék tisztaságát óvó választással: a felelősségetika hangját követő ember óhatatlanul meg fogja sérteni az érzületetika kívánalmait. Abban a tudatban kell tennie ezt, hogy valódi erkölcsi kívánalmakat sért meg, mert az érzületetikai nézőpont is jogosult.

Az érzületetikai magatartás megőrzi a cselekvő erkölcsi tisztaságát, de azon az áron, hogy lemond a világon belüli életről. A felelősségetikai magatartás megtartja az egyént a világon belül, de azon az áron, hogy életét tragikus választások sorozatává teszi. Azon a felismerésen alapul ugyanis, hogy az erkölcs mellett „léteznek más értékszférák is, melyeknek az értékeit adott esetben csak az tudja valóra váltani, aki etikai értelemben 'bűnt' vesz magára".[27]

Weber nem állítja, hogy az egyik magatartás helyes, a másik helytelen. Miként rajtunk múlik, hogy a sok értékszféra közül melyiknek adunk elsőbbséget az életünkben, rajtunk múlik az is, hogy a kétféle etika közül melyiknek az útmutatását követjük.[28] A választás azonban elkerülhetetlen. Nem lehet egyszerre teljesíteni a „Ne állj ellent a gonosznak" érzületetikai parancsát és azt a felelősségetikai parancsot, hogy „Állj ellent a gonosznak, különben te is felelős leszel érte, ha felülkerekedik".[29] Aki az érzületetikát választja, annak minden nem erkölcsi értékről le kell mon-

[26] „Politika", 201.
[27] „Értékmentesség", 86.
[28] Lásd „Értékmentesség", 91; „Tudomány", 147 sk.
[29] „Tudomány", 147.

dania. Aki valamilyen nem erkölcsi értéknek (is) hódol, jó intellektuális lelkiismerettel csak a felelősségetikát választhatja.

Így tehát a felelősségetika világa az értékek közti összecsapások és a morális dilemmák világa. Összefoglalva:

(1) Az emberi élet végső értékei nem rendelődnek alá egyetlen átfogó értéknek; kölcsönösen függetlenek egymástól és közömbösek egymás iránt.

(2) A gyakorlatban elkerülhetetlenek a végső értékek közti konfliktusok.

(3) Az ilyen konfliktusokban nem lehetséges kompromisszum, mert a döntés értékelése radikálisan különböző nézőpontokból történik: ami az egyik érték szemszögéből a legjobb választás, az a másik szemszögéből igazolhatatlan áldozat és megfordítva.

(4) Nemcsak az értékek általában plurálisak: az etikai perspektívák is azok. Lehetséges etikai beállítódás, mely azt követeli az embertől, hogy kizárólag a szerint cselekedjen, amit az erkölcs ír elő neki; ez az érzületetika beállítódása. És lehetséges etikai beállítódás, mely tudomásul veszi, hogy nem erkölcsi értékeket is legitim módon követhetünk, és azt követeli az embertől, hogy vállalja a felelősséget az ilyen választások következményeiért; ez a felelősségetikai magatartás. A kétféle etika elvárásai pedig rendre összeütköznek egymással.

Konklúzió: a morális dilemmák elkerülhetetlenek. Ugyanabban a helyzetben más és más választás lesz helyes, attól függően, hogy az érzületetika vagy a felelősségetika szemszögéből ítéljük-e meg az alternatívákat. Mindkét ítélet feltétlenül, kompromisszumok lehetősége nélkül tagadja a másikat; mindkettő jogosult; de egyszerre csak az egyiknek lehet eleget tenni.

Most már rátérhetünk szorosan vett tárgyunkra, a politikai cselekvés dilemmáira.

4. A politikusi hivatás belső feszültsége

Weber abból indul ki, hogy a politika céljai nem erkölcsi célok. Megvetéssel utasítja el „a lelkület nyárspolgári elpuhulását, mely úgy véli, a politika ideáljait 'etikaiakkal' helyettesítheti, ez utóbbiakat pedig ártalmatla-

nul azonosítja a boldogság előmozdításába vetett optimista reménnyel".[30] A végső politikai célok azzal kapcsolatosak, ahogy az államot alkotó – vagy államalkotásra törekvő – nemzetek meghatározzák és megvédik helyüket a többi állam, a többi nemzet között. „Nem békét és emberi boldogságot kell leszármazottainknak útravalóul hátrahagynunk", vonja le Weber a következtetést, „hanem *örök harcot* nemzeti fajtánk fennmaradásáért és kiművelésééért."[31]

De még ha a politika a morálból merítené is céljait, az eszközök megválogatása során akkor sem követhetné a tiszta morál útmutatását. A politikus akkor tesz eleget a hivatásának, ha ügyét sikerre viszi; a siker azonban nem egyedül tőle függ, hanem sok-sok ember együttműködésétől, sok más emberrel vívott harcuk kimenetelétől. A tiszta erkölcs – az érzületetika – szigorú követése akkor és csakis akkor ígér sikert, ha mindenki maradéktalanul megtartja az előírásait. Ezt azonban a politikusnak nincs joga feltételezni.

Vannak emberek, akik a politikai cselekvést az érzületetikának rendelnék alá. Ilyenek a radikális pacifisták, akik a modern hatalmak konfliktusaihoz a Hegyi beszéd szellemében közelítenek.[32] Ilyenek a forradalmi szindikalisták, akik a politikai sikernek fölébe helyezik a mozgalom eszmei tisztaságát.[33] Ilyenek az ortodox szociáldemokraták is, akik mindenféle pártszövetségtől és kompromisszumtól elzárkóznak, nehogy a régi rend tényezőivel való együttműködés bepiszkítsa őket.[34] Az efféle magatartás azonban a politikában katasztrófához, csődhöz vezet. A politikai mozgalmak nem érhetik be azzal, hogy ébren tartják a „tiszta érzületet". Sikerre kell törekedniük.

Tökéletesen félreérti választásának tartalmát az az ember, aki a politikai cselekvést választja, és közben azt képzeli, politikai cselekvőként az a feladata, hogy *személyes életét* minél tökéletesebben alárendelje az általa

[30] Max Weber: „Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik." Weber: *Gesammelte politische Schriften.* München: Drei Masken Verlag 1921, 24.

[31] Uo., 14.

[32] Lásd „Tudomány", 147; „Zwischen zwei Gesetzen". *Gesammelte politische Schriften,* 144 sk.

[33] Lásd „Értékmentesség", 97.

[34] Uo.

helyeselt erkölcsi elveknek. Az a feladata, hogy *tágabb közössége* számára válasszon értékeket, s ezeket győzelemre is segítse. Ezért a politikai hivatást, vagy legalábbis a politikai vezető hivatását, kiküszöbölhetetlen belső feszültség jellemzi.

Politikai vezetőkre egyfelől azért van szükség, mert az a hatalmas embersokaság, melynek ugyanazokban a végső politikai értékekben kellene megtalálnia közös sorsát, magától nem képes eljutni az összehangolt választásnak erre a fokára. A tömegeket magával ragadni képes vezető iránymutatása nélkül aligha emelkedne ki az általános hangzavarból határozott, egyértelmű döntés, melyet aztán a közösség kellően nagy része követne. Van azonban egy másik, lényegesebb ok is.

Weber, mint láttuk, azt tartotta, hogy a végső értékválasztások komolysága és megalkuvás nélküli következetessége a legfontosabb az életben; ez adja az emberi lét méltóságát. S úgy vélte, ez a nemzetekről is elmondható: a politikai közösségek is csak akkor képesek vállalható feleletet adni a történelem kihívásaira, ha készek szembenézni az előttük álló választásokkal, azok minden következményével együtt. Erre azonban maguktól nem lehetnek képesek.

Mindennapi életünkben hajlamosak vagyunk elkerülni az értékek világos elkülönítését és az egyértelmű választásokat. Előszeretettel képzeljük azt, hogy döntéseink nem tagadják meg a lojalitást semmitől, ami értékes.

> „A valóságos emberek fontos állásfoglalásaiban – írja Weber – szinte mindig összekuszálódnak és keresztezik egymást az értékszférák. Az, hogy a 'mindennapiság' sekélyessé tesz, a szó tulajdonképpeni értelmében éppen azt jelenti, hogy a mindennapokban benne élő ember nem ébred tudatára – és mindenekelőtt: egyáltalán nem is *akar* tudatára ébredni – annak, hogy az egymással halálos ellenségként szemben álló értékek részint pszichológiai, részint pragmatikus okokból összemosódnak, inkább igyekszik elhárítani, hogy választania kelljen 'Isten' és 'ördög' között, hogy neki kelljen végső döntést hoznia arról, hogy az egymással ütköző értékek közül melyek tartoznak az egyikhez és melyek a másikhoz."[35]

[35] Uo., 89 sk.

A modern embernek nehezére esik, hogy szembenézzen az értékek elkülönülésével és harcával, hogy vállalja a döntést és annak következményeit. „Az 'élmény' utáni egész hajsza ebből a gyengeségből ered. Mert igenis gyengeség, hogy nem tudunk egyenesen a kor komoly arcába nézni."[36]

Politikai vezető abból lehet, aki képes „egyenesen a kor komoly arcába nézni"; akiben megvan az értékválasztás komolysága és eltökéltsége, a választott ügy iránti felelősségérzet és szenvedélyes odaadás, vagyis az a készség, hogy személyes sorsát az ügy sorsához kösse és alárendelje neki. Túl a személyes komolyságon és eltökéltségen, rendelkeznie kell azzal a tehetséggel is, hogy magával ragadja a tömeget: képesnek kell rávennie az embereket, hogy közös sorsukat az ő döntéseiben ismerjék fel.[37]

De szüksége van a politikusnak egy másik, az előbbiekkel versengő tulajdonságra is, melyet Weber „szemmértéknek" nevez; ez abban a képességben áll, „hogy belső lelkierővel és nyugalommal nézzen szembe a realitásokkal, hogy *távolságot* teremtsen maga és a dolgok, maga és az emberek között".[38] A „szemmérték" azért nem hiányozhat a jó politikusból, mert a politikában nem elég meghirdetni a követendő értékeket. Ahhoz, hogy ezek győzedelmeskedjenek, a politikusnak ellenőrzése alá kell vonnia, céljai szolgálatába kell állítania az államot: eszközei közt óhatatlanul ott van tehát a hatalom, hátterében az erőszakkal.[39]

[36] „Tudomány", 148.

[37] „Politika", 195. Weber biztosan elutasította volna a demokratikus politika "gazdaságtani" elméletének kiinduló föltevését, mely szerint a politikus – vállalkozó, aki az állam útján megszerezhető javak iránti igények kielégítését ígéri szavazatokért cserébe. Ez az elmélet adottnak fogadja el a választók preferenciáit, és azt állítja, hogy a szavazatokért versengő politikusok magatartását akkor tudjuk a legpontosabban előre látni és magyarázni, ha figyelembe vesszük, hogy a győzelemre annak van a legnagyobb esélye közülük, aki az adott preferenciákhoz a lehető legjobban közelítő programot tudja kínálni. Mint azonnal látni fogjuk, Weber nem vetette volna el a gondolatot, hogy céljai megvalósítása érdekében a politikusnak számolnia kell a választók tényleges kívánságaival. A politikai vezető igazi feladatát azonban a közösségi értékek megragadásában és elfogadtatásában – s mivel az emberi vágyak függenek a választott értékektől, ezért az értékek elfogadtatása útján egyszer s mind a választók kívánságainak átalakításában – látta.

[38] Uo.

[39] Uo., 199.

Továbbá, aki a hatalom és az erőszak igénybevételével kívánja céljait megvalósítani, annak szüksége van apparátusokra is. Politikai sikere „teljességgel apparátusa működésén múlik, tehát *annak* indítékain, nem pedig a sajátjain". Az apparátus embereit pedig többnyire nem magasztos eszmék vezetőlik, hanem „etikailag alantas indítékok"; a vezető csak úgy állíthatja a saját céljai szolgálatába őket, ha mindenféle engedményeket tesz az ő érdekeiknek.[40] Ezért a jó politikus, miközben a lehető legnagyobb szenvedéllyel képviseli az eszmét, melyhez életét kötötte, ugyanakkor hideg fejjel mérlegeli az eszmétől idegen eszközöket, melyek latba vetése nélkül az ügy nem vihető sikerre.

E tehetségek egyetlen személyiségben való egyesítése részint pszichológiai probléma. De azon túl és mindenekelőtt etikai probléma. A politikai cselekvésre „nem az áll, hogy a jóból csak jó, a rosszból csak rossz származhat".[41] Ellenkezőleg, itt még inkább, mint az élet más tartományaiban,

> „a 'jó' célok elérése számos esetben együtt jár erkölcsileg aggályos vagy legalábbis veszélyes eszközök alkalmazásával és káros mellékkövetkezmények lehetőségével vagy valószínűségével".[42]

A politikai hivatás összeegyeztethetetlen azzal, hogy a cselekvő tipikus esetben az érzületetika ítélete alapján válassza meg lépéseit. A politika a felelősségetika tartománya. De ez még nem jelenti, mintha a politikában egyedül a célszerűség szempontjai számítanának.

„Aki elfogadja a politikát – azaz a hatalom és az erőszak eszközét –, az ördögi erőkkel szerződik", állítja Weber.[43] Kései írásai tele vannak tűzdelve vallási metaforákkal; azt gondolhatnánk, az ördöggel kötött szerződés is csak hasonlat arra, hogy a politikus morális dilemmák által szegélyezett útra lép. De ennél többről van szó. A hivatása magaslatán álló politikai vezető Weber felfogása szerint fausti hős. Rendkívüli célt tűz maga elé, és célja szolgálatában rendkívüli rosszakat követ el. Mi úgy mondanánk: bepiszkítja a kezét.

[40] Uo., 205.

[41] Uo., 203.

[42] Uo., 201.

[43] Uo., 203.

Már idéztem Weber megállapítását, mely szerint az életét vezetőlő értékek megválasztásának feladatával szemközt a modern ember magára van hagyatva. Mert ha azt kérdezzük, „mit tegyünk, és hogyan rendezzük be az életünket", vagy „melyiket szolgáljuk a harcoló istenek közül", akkor a választ nem adhatják meg a racionalizáció előtti világ autoritásai, melyek a modern világban elvesztik a tekintélyüket, de nem adhatja meg az egyetlen modern szellemi autoritás, a tudomány sem, hiszen ez csak azzal foglalkozik, ami *van*. Amit a kérdező tudni szeretne, azt „csak egy próféta vagy megváltó mondja meg".[44]

Hajlamosak vagyunk úgy vélni: Weber, aki a racionalizációt – ha egyszer túljutott a kritikus határon – az emberi társadalmak elkerülhetetlen végzetének tekintette, kizárja, hogy a jövőben új próféták és megváltók léphetnének fel, akik ismeretlen irányt szabnak a racionalizált világ haladásának. Ő azonban egyáltalán nem zárja ki ezt a lehetőséget. Éppen, mert minden racionalitást nélkülöz, a karizmatikus igehirdetők fellépése még a racionalizáció körülményei közt sem elképzelhetetlen. Rövidesen látni fogjuk: Weber nemcsak elgondolhatónak tartja ezt, de egyenesen úgy véli, hogy a világ rászorul az új próféták és megváltók fellépésére. Azt azonban határozottan kétségbe vonja, hogy megjelenésüket előre lehetne látni. Ezért szerinte az egyetlen becsületes magatartás az, „ha mindenki megtalálja és szolgálja azt a démont, amelyik az ő életének fonalát a kezében tartja".[45]

A varázslat alól föloldozott, modern világban tehát nincs természetes hely a próféta és a megváltó számára. A politikai vezető az egyedüli alakja ennek a világnak, aki valamennyire mégis őrájuk hasonlít. Akárcsak nekik, neki is megmondatott: „Menj ki az utcára és szólj nyilvánosan."[46] Ugyanúgy a személyes karizmájával kell hatnia, mint a prófétának és megváltónak. „Ő maga az ügynek él", írja Weber a hivatásához méltó politikusról, azonban követői nem azért szegődnek a nyomába, mert az ügyet képviseli; személyes tulajdonságaival vonzza magához őket:

[44] „Tudomány", 152.
[45] Uo.
[46] Uo., 145.

> „híveinek odaadása a személyének és személyes tulajdonságainak szól"; „személy szerint ő számít az emberek belső elhivatottságú vezetőjének [...], nem a szokáserkölcs vagy az előírások folytán engedelmeskednek neki, hanem azért, mert hisznek benne".[47]

A mondottakból világosan ki kell tűnnie, hogy Weber felfogása szerint a politikai vezetőnek nem csupán mint hatásos technikai eszközre van szüksége a személyes karizmára. A modern világban a végső értékek megválasztása nem közügy, hanem a magánembert terheli:

> „A világot racionalizáló, intellektualizáló s mindenekelőtt a varázstól megfosztó korunknak az a sorsa, hogy éppen a végső és legfenségesebb értékek visszahúzódtak a nyilvánosságból vagy a misztikus életnek a világtól távoli birodalmába, vagy pedig az egyének közvetlen kapcsolatainak testvériességébe."[48]

A politikai értékválasztás azonban kivétel a szabály alól. Olyasvalami ez, ami nem válhat magánüggyé: vagy a nyilvánosság tartományában megy végbe, vagy sehol. Vagy a vezetőbe vetett hit közvetíti, vagy semmi. Így hát, jóllehet a politikai vezető céljai e világiak, státusa a prófétához és a megváltóhoz közelíti őt.

Ez magyarázza, hogy a politikus erkölcsi dilemmái is a túlvilági hatalmak szintjén, az „isteni" és az „ördögi" összecsapásának dimenzióiban zajlanak.

Korábban úgy jellemeztem a felelősségetikát, mint az olyan ember etikáját, aki tudatában van annak, hogy élete egymással kibékíthetetlen harcban álló értékek egyidejű autoritása alatt áll. Az ilyen ember vállalja döntéseinek elkerülhetetlen egyoldalúságát; vállalja, hogy amikor az egyik értékes ügyet előbbre viszi, óhatatlanul megsérti a másik értékes ügyet. S azzal is tisztában van, hogy előállhatnak helyzetek, amikor a másik ügy szolgálatába kell szegődnie, és az előbbinek kényszerül sérelmet okozni. A politikai dilemmák hihetetlen kiélezettsége nem változtat ezen. A politikusnak, miközben tudnia kell, hogy a tiszta érzületetika nem lehet az

[47] „Politika", 159.
[48] „Tudomány", 154.

ő etikája, azzal is tisztában kell lennie, hogy az érzületetika parancsainak megsértéséért súlyos árat kell fizetni.

Elvben kétféleképpen érthetjük ezt a megállapítást. Egyik olvasatában éles határt húz a döntést megelőző mérlegelés és a cselekvést követő, utólagos értékelés között. Az előzetes megfontolások közt az érzületetika parancsai nem játszanának szerepet; amikor döntését meghozza, a politikusnak csak a következményekre szabad tekintettel lennie. Csak amikor utólag visszatekint a tetteire, csak akkor kell szembenéznie vele, hogy bűnössé vált, megsértette az érzületetika előírásait.

A másik olvasat nem ismeri ezt az elhatárolást. Ebben az értelmezésben az érzületetika követelményei általában alulmaradnak ugyan, de nem kapcsolódnak ki az előzetes deliberáció folyamatából.

Hogyan állapíthatjuk meg, hogy Weber elgondolása melyik olvasathoz húz? A válasz önként kínálkozik. Ha az elsőhöz, akkor Webernek azt kell képviselnie, hogy a politikában az érzületetika parancsai soha nem írhatják felül a felelősségetika követelményeit. Ha az utóbbihoz, akkor lehetségesnek kell tartania, hogy kivételes esetekben az érzületetikai parancsokat illesse meg az elsőbbség.

Nos, Weber egyértelműen állást foglal az utóbbi értelmezés mellett. A „Politika mint hivatás" egy kulcsfontosságú helyén félreérthetetlenül leszögezi, hogy lehetségesek helyzetek, melyekben az érzületetikai parancs nem áldozható fel, s hogy ez a lehetőség döntően befolyásolja a „politikára hivatott" ember morális alkatát:

> „[M]érhetetlenül megrendítő, ha egy *érett* ember – mindegy, hogy éveit tekintve öreg vagy fiatal –, aki valóban és teljes lelkével átérzi a következményekért viselt felelősséget, és a felelősség etikáját követve cselekszik, egy ponton így szól: 'Itt állok, s nem tehetek másként'. Ez emberileg valódi és magával ragad. Mert *mindegyikünk*, aki lélekben nem halott, kerül*het* valamikor ilyen helyzetbe. Az érzületetika és a felelősségetika ennyiben nem egymás abszolút ellentéte, hanem kiegészítője, s csak együtt alkotják azt a valódi embert, aki 'politikára hivatott' *lehet*."[49]

Ez Weber utolsó szava a politikusi hivatás etikájáról.

[49] „Politika", 208.

5. *Weber és a vezérdemokrácia*

Weberre mint a politikai realizmus mértékadó tekintélyére szoktak hivatkozni – megmutattam, hogy ez a hivatkozás jogosulatlan. De miközben kimutattuk, hogy az ő politikusa etikailag egyáltalán nem közömbös személy, hanem súlyos erkölcsi dilemmákkal küzd meg, nem lendült-e ki az inga a másik irányban? Nem jutottunk-e veszedelmesen közel ahhoz a – szintén közkeletű – Weber-képhez, mely szerint a politikai vezetőről adott jellemzése a nemzetiszocialista Führer-kultuszt készítette elő?

Kétségtelen, Weber a vezető végső választásait irracionális döntésként, politikai hatását irracionális kisugárzásként írta le, és ez megkönnyítette olvasói számára, hogy a húszas évek végén, a harmincas évek elején Hitlerben fedezzék fel azt a személyt, akire „A politika mint hivatás" leírása ráillik. Mindazonáltal, aki így olvasta Webert, tévedett. Weber a demokrácia és a jogállam híve volt; a politikai vezetőt választás útján elmozdítható személynek gondolta el, akit a demosz meghatározott időre emel maga fölé, s aki a törvény korlátai közt cselekszik. Elméletében nincs hely a Führer számára, akinek az akarata maga a törvény.

Más kérdés, hogy az a rendkívüli alak, aki az ördöggel paktál, hogy politikai közösségébe értelmet vihessen, nagyon távol áll a mai világ hivatásos politikusaitól, sőt attól a leírástól is, melyet Weber a modern, racionalizált világról adott. Ezt a figurát Weber nem a racionális uralomról adott szociológiai elemzése alapján mintázta meg, hanem ezzel az analízissel *szemben*. S ez nem elméleti következetlenség nála, hanem elméletének következménye.

A világ föloldása a varázs alól kétarcú jelenség Weber szerint. Egyfelől szabadító hatású. Ami szent, nem tehető e világi célok eszközévé. A szent dolgokat érintő cselekvés szigorúan kötött, szertartásos rendjétől eltérni nem szabad. A szentség lefoszlása viszonylagossá teszi az emberi tevékenység céljai és eszközei közti különbséget; szinte minden lehet cél is, de valamilyen további cél eszköze is, és a felhasználás során kizárólag a költségeket és hasznokat kell mérlegelni. Ez kiszabadítja a haladást az irracionális kötöttségek béklyójából.

A varázslat feloldása másfelől eltávolítja az embert a létezésének értelmét firtató, végső kérdések közelségéből. A szakrális világszemlélet, mi-

közben egyfelől megköti az instrumentális választásokat, másfelől határozott válaszokat tartalmaz a végső célokat, az emberi lét értelmét firtató kérdésekre. A racionalizáció megdönti e válaszokat. S túl ezen, óhatatlanul maga után vonja a munkamegosztás és specializálódás feltartóztathatatlan haladását; az embereket egyre szűkebb részfeladatok végrehajtójává teszi, látókörükből egyre jobban kivonja a legmagasabb szellemi értékeket. Márpedig az az ember, akinek a foglalkozása nem függ össze közvetlenül ezekkel az értékekkel, többnyire nem érez késztetést arra, hogy magáévá tegye őket, s ezen a módon adjon értelmet az életének. Végezetül, a racionalizáció győzelemre segíti a kapitalizmust, s ezzel az emberi életet az egyre szaporodó anyagi javak hajszolásának rendeli alá.[50]

Ezen a világon vagy úrrá lesz a „gépiesség és megcsontosodás", s akkor „szellemtelen szakemberek és szívtelen élvhajhászok" válnak a meghatározó embertípussá, hangzik Weber sötét jóslata, vagy „teljesen új prófétáik" színre lépése – esetleg „a régi eszmék és ideálok nagy hatású újjászületése" – ad tökéletesen új irányt a dolgok menetének.[51]

Weber nem tartotta intellektuálisan becsületes dolognak, hogy a modern társadalom embere új prófétákra várjon, de legalább a politikai vezetőben olyan személyt akart látni, aki szembe tud nézni a közösségi sorskérdésekkel, és meg tudja nyerni válaszainak a sokaságot. Végképp erős és sürgető szükségét érezte az ilyen karizmatikus formátumú politikusnak munkássága utolsó éveiben, amikor bekövetkezett a háborús összeomlás, Németország megalázó katonai vereséget szenvedett, elfogadhatatlan békediktátum elébe nézett, és a szétesettség kétségbeejtő állapotába zuhant. Minél reménytelenebbnek tűnt a föladat, annál nagyobb szükségét látta Weber, hogy emberfölötti tehetséggel megáldott ember vegye kezébe.

Az ő politikusának karizmája nagyon messze van a mai politikusok karizmatikusnak mondott vonásaitól. Weber a próféták és megváltók közeli rokonának képzelte a politikára termett embert, olyasvalakinek, aki az Ügy iránti szenvedélyes odaadásából meríti személyiségének különleges kisugárzását. A mai politikusok vonzerejét tömegkommunikációs szakemberek állítják elő, technikai műfogások segítségével. Beszédük többnyire nem belső ihletből, hanem szövegírók olcsó paneljeiből építkezik. Okkal van többségükről rossz véleményünk, okkal tartjuk sajnálatosnak, hogy vezetőink többségéből mind a politikai szenvedély, mind az azt kiegyensúlyozó arányérzék hiányzik. De nincs okunk Weber karizmatikus vezetője után vágyakozni. A demokrácia eszméjének olyan politikus felel meg, aki a nyilvános deliberáció kulcsfigurája – akinek a személyes vonzereje nem lép az érvek és az ellenérvekre adott válaszok helyébe.

De kimetszhető-e Weber elméletéből a politikai vezető leírásának irracionalizmusa? Ez nem lehetetlen ugyan, ám a szikének nagyon mélyre kell hasítania. A karizmatikus vezetőről alkotott weberi felfogást nemcsak Németország mélységes politikai válsága fölötti kétségbeesés, nem is csupán a racionalizáció pesszimista értékelése ihlette; lényeges adalékkal járult hozzá a Weber koncepciójának mélyén rejlő értékelméleti decizionizmus is.

A decizionizmustól azonban indokolt megválni, mert tarthatatlan.

6. *A weberi értékelmélet gyengéi*

Weber azt mondja, végső értékeinket puszta döntés útján sajátítjuk el. A döntésnek egyetlen kritériuma van: a következetesség. Végig kell gondolni, mi következik belőle, s azt érzelgősség és hamisság nélkül vállalni kell tűzön-vízen át. A világnézet ugyanis „nem fiáker, mely tetszés szerint megállítható, ha az embernek ki- vagy beszállni támad kedve".[52]

Tegyük fel, egy ember belsőleg konzisztens és a gyakorlatban is jól alkalmazható világképet alakít ki a maga számára, és hosszú éveken át ennek a jegyében él. Egy idő után azonban nem követi tovább régi világnézetét, hanem szakít vele. Helyesen cselekszik-e? A válasz attól függ Weber szerint, hogy eljárása következetes-e. De mi a következetesség kritériuma ebben az esetben? Honnan tudjuk, hogy mikor jár el következetesen emberünk: ha végrehajtja a világnézeti fordulatot, vagy ha ragaszkodik régi világnézetéhez? Ha a fordulat óhatatlanul indokok nélküli, puszta döntésben áll, akkor erre a kérdésre nincs válasz.

[50] Uo.

[51] Lásd *Religionssoziologie* I, 204; *Wissenschaftslehre*, 150 sk, 469 sk.

[52] „Politika", 199.

Mi több, azt sem tudjuk megmondani, hogy miért volna értékes a választás komolysága, eltökéltsége és következetessége, és milyen alapon minősül sekélyesnek az olyan ember élete, aki mindenkori kedve és tetszése szerint választ. Ha minden értékelés személyes választáson alapul, akkor azt is puszta választás dolgának kell tekintenünk, hogy a választás eljárását milyen mércékhez igazodva értékeljük. Ha pedig a mércék is személyes választás tárgyai, miért ne lehetne előbb azt választani, hogy választásainkat, a végső választásokat is, pillanatnyi hangulatunk szerint hozzuk meg – mondjuk azért, mert mindennél többre értékeljük a spontaneitást –, majd pedig ehhez a választáshoz igazítani a többit?

Továbbá, nem világos, hogy milyen alapon teszünk különbséget a kellemes érzéseken nyugvó választások és kulturális értékek választása között. Az is nyitott kérdés, hogy mi teszi lehetővé az értékek és erkölcsi imperatívuszok választása közti különbséget. Ha te eperfagylaltot veszel magadnak, és megkérdezed tőlem, hogy én miért inkább vaníliafagylaltot kérek, elegendő azt válaszolnom: azért, mert ez ízlik jobban. A kérdezősködés itt véget ér: nem szükséges megindokolnom, hogy miért ízlik jobban a vaníliafagylalt az eperfagyinál. De ha te élvezetedet leled a *Karamazov testvérek* újraolvasásában, én pedig azt mondom, hogy nekem csalódást okozott, akkor helyénvaló a kérdés, hogy szerinted miért nagyszerű regény ez, és szerintem miért kiábrándító.

Másfelől, miközben esetleg mindketten nagy jelentőséget tulajdonítunk a klasszikus regény irodalmi műfajának, lehetséges, hogy te egész életedet a regény mint kulturális forma értelmezésének szenteld, én azonban máshoz kössem életcéljaimat. Az ellenben nem lehetséges, hogy mindketten elismerjük az erkölcs fennhatóságát, miközben te követed az erkölcsi előírásokat, én pedig legitim módon figyelmen kívül hagyom őket.

Ezekről a különbségekről minden értékelméletnek számot kell adnia, s mint láttuk, Weber is elismeri a létezésüket. De ha a végső világnézetek indok nélküli választás tárgyai, akkor nincs mód különbséget tenni egyfelől értékek és erkölcsi imperatívuszok, másfelől e kettő és a kellemes ízekhez való vonzódás között. Hajlamaimtól függően választhatok olyan világnézetet, mely a klasszikus regényt értékesnek mutatja, de olyat is, melynek fényében értéktelen; választhatom az erkölcs helyeslését, de választhatom az erkölcsi közömbösséget is: bármit választok, ugyanúgy

nem indokok alapján teszem, ahogy annak sincs racionális indoka, hogy szeretem a vaníliafagylaltot.

Az értékek nem merőben privát attitűdöket fejeznek ki; társadalmi objektivációk súlyos valóságához tapadnak. Az értékválasztás ennyiben nem tisztán személyes aktus, hanem objektív kulturális képződmények melletti elköteleződés. Weber azonban soha nem nézett szembe a kérdéssel, hogy ha állásfoglalásunk a kultúra alkotásainak szól, hogyan lehet mégis vak döntés, mindenféle indok nélküli választás műve. Az objektivációk értékéről személyes attitűdjeinktől elválasztott nyelven beszélünk: azt állítjuk róluk, hogy értékesek, nem azt, hogy szeretjük őket; vonzalmunkat értékes voltukkal igazoljuk, s nem értékes voltukat igazoljuk a vonzalmainkkal, értékítéleteinket pedig észokokkal támogatjuk meg.

Azt írom: „észokokkal támogatjuk meg", nem azt, hogy „észokokból vezetjük le" őket, mert nem feltételezem, hogy észokaink összességéből az értékítélet a szó szigorú értelmében levezethető volna. Az értékelés és indokai között mindig lehet valamekkora – szűkebb-tágabb – logikai rés. A logikai rés léte azonban nem az indokok teljes hiányát jelenti – nem vonja maga után a decizionista álláspontot, amelyet Weber magáévá tett.

De ha a decizionizmust feladjuk, nem vész-e oda Weber elméletének egyik legvonzóbb tulajdonsága: az, hogy kitüntetett helyet biztosít a politikai cselekvés dilemmatikus voltának? Bár a kérdés magától tolul fel, a – talán meglepő – válasz mégis az, hogy az értékelméleti decizionizmus összeegyeztethetetlen a morális dilemmák létének elismerésével. Ha a végső értékítéletek az én választásomon és csakis azon nyugodnának, akkor nem volna világos, miért keletkeznek szükségszerűen értékkonfliktusok.

Az általam választott értékek vagy más általam választott értékekkel kerülnének összeütközésbe, vagy a választásaimból kihagyott értékekkel. Az utóbbiak az én számomra nem értékek; ha cselekvésem megsérti őket, ezzel a magam perspektívájából semmi rosszat nem teszek. Az, hogy mások számára (azok számára, akiknek a választása rájuk esik) értékesek, vagy hogy az én számomra értékesek lehetnének (ha őket választanám), noha ténylegesen nem azok (mivel kívül esnek választott értékeim körén), az én személyes világnézetem keretei közt nem teremt tényleges konfliktust. Természetesen konfliktust teremt köztem és más emberek közt, akik a számomra közömbös értékeknek hódolnak, de ezt a konfliktust nem kell belülről átélnem.

Közbevetheti valaki, s joggal, hogy a konfliktus „belsővé válásához" nincs szükség a másik ember értékeléseinek elfogadására. Elegendő, hogy tiszteljem őt magát mint értékeket választó lényt. Ebben az esetben a saját értékeim konzekvens megvalósítása olyan másodfokú értékekkel ütközik össze, mint az autonómia méltánylása és a tolerancia. Csakhogy az autonómia és a toleráns magatartás helyeslése is értékelés, és a decizionizmus kizárja, hogy meg lehessen indokolni, miért kell elfogadnom ezeket az értékeket. Ha pedig azt választom, hogy nem értékelem az autonómiát és a toleranciát, akkor nem világos, hogyan kerülnék összeütközésbe önmagammal, amikor a számomra közömbös értékeken keresztülgázolok.

Vessünk most egy pillantást azokra az esetekre, amikor általam választott értékek más választott értékeimmel ütköznek össze. Az utóbbiak persze értékesek a számomra, hisz választásom azzá tette őket. De amikor végső értékeim együttesét megválasztom, módomban áll mérlegelni, hogy ezek jól megférnek-e egymással. S ha az értékek elfogadása valóban puszta döntés tárgya, akkor azt is megtehetem, hogy két, egymást szükségszerűen kizáró végső érték közül csak az egyiket választom. Miért ne dönthetnék úgy, példának okáért, hogy az érzületetika parancsai számomra semmisek? Ha ezt választom, akkor az én világképemben a felelősségetika is alaposan leegyszerűsödik. A jó és a rossz megkülönböztetése a tetteim által létrehozott világállapotok értékelését fogja tükrözni, a világ állapotait pedig a szerint fogom majd jónak vagy rossznak értékelni, hogy mi jó és mi rossz az általam választott nem erkölcsi értékek tükrében. A felelősségetika mindössze annyit fog kívánni tőlem, hogy minden helyzetben azt tegyem, amitől, a rossz mellékkövetkezményeket is számításba véve, a legtöbb összes jó várható. Ebben az esetben maradéktalanul eltűnnek életemből az erkölcsi dilemmák.

Egyszóval, az értékelméleti decizionizmus felbomlasztja Weber elgondolásának etikai tartalmát. A választásaink komolyságáért viselt felelősségről, a konzisztencia kötelezettségéről, morális konfliktusokról csak akkor beszélhetünk, ha értékeléseink végső alapja nem puszta döntés.

7. Demokratikus politika

Ha elvetjük Weber értékelméleti decizionizmusát, az övétől lényeges pontokon különböző képet alkothatunk a demokratikus politikáról. Mindenekelőtt számot adhatunk arról a sajátosságáról, hogy – egyebek közt – nyilvános deliberációban áll. Számot adhatunk arról a szerepről, melyet a kritika a politikusok elszámoltatásában, igazolásra vagy mentségek előadására kényszerítésében betölt. Megérthetjük, hogyan szembesíti ez a gyakorlat a politikust tettének konzekvenciáival.

Ez a kép nemcsak abban különbözik a weberitől, hogy helyet biztosít a racionális érvelés számára. Weber politikusa, miként arra Michael Walzer rámutatott, mélységesen morális lény, akit azonban erkölcsi problémái tökéletesen elszigetelnek a környezetétől. A weberi vezetőt elkülöníti a többi embertől, hogy magára vállalta a bűnt; a bűnvállalás etikai problémái a lelkiismeretére és csakis arra tartoznak, nem oszthatja meg őket a vezetettekkel, akik föl sem érnek az ő fausti alakjáig.

Jó karban lévő demokráciában a vezetők tetteinek erkölcsi értékelése nem magánügy. A politikai közösség igényt formál arra, hogy a hatalmon lévők tettei átláthatók, megvitathatók és nyilvánosan értékelhetők legyenek; a publikus vita kiterjed a tettek erkölcsi megítélésére is, magában foglalja a felelősség kimondását és a konzekvenciák levonásának követelését, és ily módon hozzájárul azoknak a feltételeknek a cselekvő alakításához, amelyek eldöntik, hogy a konzekvenciákat csakugyan le kell-e vonni.

Ez a jellemzés távol áll a weberitől. Azonban magába tudja építeni a felismeréseket, melyek Weber elgondolását aggályos vonásaival együtt is vonzóvá teszik: azt a gondolatot, hogy a jó politikust egyszerre jellemzi az ügy iránti szenvedélyes odaadás és a hűvös tárgyilagosság; hogy a politikai hivatás nem szabadítható meg a morális dilemmáktól; hogy a politikus nem helyezheti mindenek fölé az erkölcsi tisztaságát; s hogy ugyanakkor vállalnia kell a felelősséget kezének bepiszkításáért, amikor ez elkerülhetetlen – vagy azért, hogy jelentse ki: „Hier stehe Ich, Ich kann nicht anders", amikor az a helyes.

Lukács György dilemmája

Lukács György életpályájának központi problémája az 1918-19 telén végrehajtott fordulat: csatlakozása a kommunista mozgalomhoz és világnézeti azonosulása a marxizmussal. Ez az esemény új megvilágításba helyezte addigi fejlődését, és döntően befolyásolta mindazt, amit később gondolt és tett. Ahhoz, hogy az egészet értsük, értenünk kell az életre szóló döntést.

De úgy tűnik, nem érthető.

1. *Hipotézisek*

1918 novemberében megíródott „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma", mely erős érvekkel szolgált a kommunizmus elfogadása *ellen*.[1] December végén vagy január elején a szerző már a KMP tagja volt. A bolsevizmus és a kommunista mozgalomhoz való csatlakozás között nem következett be semmilyen külső esemény, mely Lukács szemléletét módosíthatta volna. Belső eredetű – Lukács gondolkodásának dinamikájából származó – magyarázat sem ismeretes. Közeli barátait, a Vasárnapi Kör résztvevőit, akikkel azokban a hónapokban minden etikai és politikai problémáját megosztotta, sokkhatásként érte a bejelentés, hogy belépett a pártba.

„Megtérése két vasárnap között történt: Saulusból Paulus lett", mondta Lesznai Anna. „Amikor Lukács tudtul adta a kommunizmushoz való megtérését, senki sem tudta, mit jelentsen ez", nyilatkozta Hauser Arnold.[2]

Hogyan kell hát értelmezni ezt a rejtélyes fordulatot? Az egyik ismert válasz Heller Ágnestől és Márkus Györgytől származik. Ennek lényege az,

[1] „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma." *Szabadgondolat*, 1918 december. Újraközli Lukács György: *Forradalomban*. Szerk. Mesterházi Miklós. Budapest: Magvető 1987.

[2] Lásd David Kettler: *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen*. Neuwied-Berlin: Luchterhand 1967, 64.

hogy Lukács 1918-as döntése nem a semmiből jött. Premarxista korszakában végig azokkal a problémákkal küszködött, melyekre aztán a marxizmusban talált választ. Márkus erőteljes megfogalmazása szerint:

> "Ha összehasonlítjuk az 1918 decemberében megjelent 'A bolsevizmus mint erkölcsi problémá'-t az ezt néhány hónappal követő (még a proletárdiktatúra előtt írt) „Taktika és etiká"-val, ugyanazon problémafelvetéssel, nem egy vonatkozásban párhuzamos gondolatmenetekkel, sőt egybehangzó megfogalmazásokkal is találkozunk. [...] S valóban úgy tűnik, csak egy végső akarati döntés köti össze – elemezhetetlenül és megmagyarázhatatlanul – e két álláspont *hiatus irrationalis*át. De éppen ennek a szakításnak – a művekben is világosan tükröződő – hihetetlenül éles volta utal paradox módon rögtön arra, hogy a két, immár szélesebb értelemben vett alkotóperiódus összefüggését nem lehet egyszerűen elintézni a 'diszkontinuitás' vagy a 'hiátus' fogalmaival. [...] Ahol a válaszok polárisan ellentettek lehetnek, ott a kérdésnek kell azonosnak lennie."[3]

Márkus két egymástól jól megkülönböztethető kritérium segítségével értelmezi a folytonosság meglétét vagy hiányát. Az egyik procedurális: észérvek kötik-e össze Lukács premarxista korszakát marxista korszakával, vagy *hiatus irrationalis* választja el a kettőt. A másik tartalmi: van-e közös a korai és a későbbi nézetekben (ha a válaszok terén nincs, akkor legalább a kérdések terén), vagy minden (még a kérdésfeltevés is) kicserélődik. Márkus megoldása úgy szól, hogy a tartalmi kapcsolat fennmarad (a kérdések állandóak), tehát a *hiatus irrationalis* léte is kizárható. Nevezzük ezt *kontinuitási hipotézis*nek.

A fő kérdések állandóságából azonban nem következik, hogy az átmenet a mérlegelés és argumentáció szokásos lépéseiben ment végbe. A két krité-

[3] Márkus György: „A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a 'kultúra' problémája." *Magyar Filozófiai Szemle* 17 (1973) 742–760 (742 sk). Vö. Heller megállapításával: „Lukács nem Saulusból vált Paulus-szá. Ifjúkorának tragikus élménye az élet ellényegtelenedése, a Mű (az objektiváció) és a mindennapi élet világa, az etika és az alkotás szférája közti szakadék áthidalhatatlansága. Mindig is akarta, hogy maga az élet váljon 'lényegessé', a véletlen lét szükségszerűvé, hogy a partikuláris általánossá emelkedhessék..." Heller Ágnes: „A kötelességen túl" (1972). Közli *A Budapesti Iskola* I. Budapest: T-Twins 1995, 313.

rium között csupán kölcsönös vonzódás állapítható meg, nem szükségszerű kapcsolat. Kézenfekvő a vélekedés, hogy minél radikálisabb a végrehajtandó gondolati fordulat, annál nehezebb észérvek útján megvalósítani – és minél erősebb a készenlét az irracionális ugrásra, annál radikálisabb lehet a fordulat. De azért nem lehetetlen, hogy az irracionális ugrás lényeges gondolatokat változatlanul hagyjon, és az sem, hogy egy folyamatos érvelési láncolat két végpontja között ne maradjon érdemi közösség.

Maga Márkus is azt mondja, hogy a „Bolsevizmus" és a „Taktika" szinte hajszálra azonos módon írja le a megoldandó problémát, csak épp a válasz előjele különbözteti meg őket. De ha így van, akkor bizony – akár állandóak Lukács kérdései, akár nem – okkal feltételezzük, hogy létezik a *hiatus irrationalis*. Nevezzük ezt *diszkontinuitási hipotézis*nek.

Vajda Mihály terjedelmes esszéje – „A dialektika nyomában – Lukács 1918-1919-ben" (1972) – mintha az utóbbi mellett foglalna állást: „Egyértelműen állíthatjuk, hite változott meg. Képessé vált osztani a hitet, hogy a rosszból jónak *kell* származnia, mert a szocializmusnak meg *kell* valósulnia."[4] Vajda azonban nem mond eleget a fordulat természetéről ahhoz, hogy egészen tisztán lássuk, melyik hipotézis pártján áll.

A diszkontinuitási hipotézist határozott egyértelműséggel az a Bence Györggyel közösen írott vázlat fogalmazta meg, melyben közvetlenül Lukács halála után próbáltuk felrajzolni és értékelni a filozófus gondolkodói pályáját.[5] Lukács elhatározásának azért nem látni az indokait – állítottuk itt –, mert nem is volt racionálisan megindokolva. Valami más helyettesítette az észérveket. Ez a „más" Lukács személyiségében keresendő. Kellett legyen valami Lukácsban, ami a minden ésszerűséggel dacoló döntés felé űzte őt, ellenállhatatlanul.

De ha volt ilyen hajtórugó: hogyan fejtette ki a hatását? A kérdésre két különböző válasz adható, és mi mindkettőt megpendítettük.

Az egyiket *decizionista hipotézis*nek nevezném. Ez azt mondja, hogy az elhatározás hátterében semmi más nincs, csak maga az elhatározás.

[4] Vajda *Változó evidenciák* c. kötetében. Budapest: Cserépfalvi–Századvég 1992, 53.

[5] Bence György és Kis János: „Az ifjúlukácsizmusig és tovább" (1971). Ez az eleve kéziratnak szánt szöveg válasz volt egy körkérdésre, melyet mi magunk intéztünk nemzedéktársainkhoz, akik hozzánk hasonlóan Lukács György tanítványi köréből indultak el.

Lukács indokok nélküli, „vak" döntéssel foglalt állást előbb a bolsevizmus ellen, majd mellette.

Nevezzük a másodikat a *konverzió hipotézisé*nek. Ez szó szerint veszi a Lesznainál és Hauesernél található vallási utalást. Azt feltételezi, hogy valamikor 1918 novembere és 1919 januárja között Lukácsot valóságos megtérésélmény érte. Az élmény új megvilágításba helyezte az ismert tényeket és összefüggéseket, módosította a versengő alternatívák értékelését, a mellettük és ellenük szóló megfontolások erősorrendjét. Ez a szemléletbeli változás indokolta volna meg Lukács számára, hogy a döntésén is változtatnia kell. A döntés felülvizsgálatát tehát észérvek – Lukács világértelmezésének módosulásai – indokolták, de a világértelmezés módosulása mögött nem észérvek voltak, hanem egy racionálisan nem magyarázható megvilágosodási esemény.

Az 1971-es kézirat a konverzióra helyezte a hangsúlyt, anélkül, hogy világosan megkülönböztette volna ezt a puszta akarati elhatározástól. Abból indult ki, hogy Lukács mély válságot élt át az 1918 előtti évtizedben; etikai és kultúrfilozófiai kutatásai közvetlenül erre az egzisztenciális válságra keresték a megoldást. Végső kétségbeesésében fordult a bolsevizmushoz.

Választása, vontuk le a következtetést, nem származhatott racionális belátásból. Mi több, nem egyszerűen *híján volt* az ésszerű indokoknak – minden ésszerű indoknak *ellentmondott*. Lukács tudta ugyan, hogy a bolsevizmus tarthatatlan – erről szólt a '18 decemberében megjelent esszé, „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma" –, mégis hinni akart a bolsevik ígéretben, mert másban már végképp nem tudott megkapaszkodni, és minden érv, mely amellett szólt, hogy nem volna szabad hinnie, csak megerősítette abban, hogy hite valódi és megingathatatlan.

Amikor ezt írtuk, Lukács kommunista fordulata nem pusztán az ő szellemi és politikai életrajzának eseményeként foglalkoztatott bennünket. Azzal, hogy lépését irracionálisnak neveztük, egy jóval általánosabb gyakorlati tanulságot mondtunk ki: ha a kommunizmust már színre lépésének pillanatában sem lehetett „az értelem feláldozása" nélkül elfogadni, hogyan lehetne történetének ismeretében intellektuális jóhiszeműséggel kitartani mellette. 1971-es vázlatunk fontos állomás volt a rendszerrel való szakítás útján.

A rendszer azóta összeomlott; ideológiája már jóval a bukása előtt teljesen kiüresedett. A kommunizmus csábítása a régmúlté; Lukács hajdani,

fatális döntése nem vet föl élő politikai kérdéseket. Más motívuma kell legyen annak, ha az ember visszatér az 1918-19-es fordulat értelmezéséhez.

Az itt következő írást két indíték vezeti. Az egyik személyes természetű. Pályám kezdetén a Lukács-iskola utolsó nemzedékéhez tartoztam; ahhoz, hogy a saját történetemről számot tudjak adni magamnak, értenem kell annak a filozófusnak a történetét, akinek a művei utamra bocsátottak. Utoljára az elszakadás pillanatában tettem – Bence Györggyel közösen – kísérletet e történet értelmezésére. Mivel az interpretációval épp a legfontosabb pontján ma már nem értek egyet, úgy érzem, nem is kerülhetem meg, hogy mai felfogásomat végiggondoljam és papírra vessem.

A másik indíték merőben filozófiai. Az utolsó években erősen foglalkoztat a morális dilemmák problémája, és Lukács a maga sorsdöntő választását morális dilemmaként fogta föl. Miközben értelmezni próbálta az előtte álló alternatívát, az etika történetében először dolgozott ki fogalmi eszközöket a morális dilemma jelenségének elemzésére.

Az itt következő értelmezés a diszkontinuitási hipotézist mind decizionista, mind konverziós változatában bírálni fogja. Egy harmadik hipotézisre teszek javaslatot, melyet *deliberatív hipotézis*nek nevezek.

Deliberáción azt a gyakorlati döntésre irányuló gondolkodási folyamatot értjük, melynek során az ember mérlegre teszi lehetséges céljait, megvizsgálja az indokokat, melyek amellett – vagy az ellen – szólnak, hogy ezek választásra érdemesek, majd rangsorba rendezi a próbát kiálló célokat; számba veszi a rendelkezésre álló eszközöket, belegondol ezek alkalmazásának következményeibe, és egybeveti az eredményt a célok rangsorával. A folyamat iteratív, újra és újra visszatérhet akár a célok, akár az eszközök mérlegeléséhez.

Ideális esetben addig folytatjuk a deliberációt, míg észre nem vesszük, hogy preferenciáink s a megvalósítás lehetőségeiről és költségeiről alkotott elgondolásaink immár megszilárdultak: fel vagyunk készülve a döntésre. Előfordul azonban, hogy amikor a döntést meghozzuk, a deliberáció még nem jutott nyugvópontra. Vagy azért, mert lényeges tényeket csak az elhatározás megszületése után ismerünk meg, s ezek fényében újra kell kezdenünk a mérlegelést. Vagy azért, mert korán döntöttünk.

A korai döntés nem okvetlenül felelőtlenül elhamarkodott döntés. Egyszerűen szorít az idő, és úgy tűnik nekünk, hogy álláspontunk nagyjából kialakult már – csak a döntést követő belső elégedetlenség világít rá, hogy még instabil. Ilyenkor újra kell kezdenünk a fontolgatást és mérlegelést.

Nem azt állítom, hogy Lukács személyiségének sajátosságai figyelmen kívül hagyhatók volnának, amikor fordulatáról számot próbálunk adni. Ritkán történik meg, hogy egy bizonyos választás a szó szoros értelmében levezethető legyen a mérlegelésbe bevont megfontolásokból. Az pedig soha, hogy a számba veendő megfontolások csak úgy ránk kényszerítsék magukat. Alkatunk lényeges szerepet játszik abban, hogy milyen döntési problémák vonják magukra a figyelmünket, miként folytatjuk le a döntést megelőző deliberációt, hogyan zárjuk le a mérlegelés folyamatát, és hogyan hozzuk meg a döntést. Ez azonban minden gondolkodási folyamatról elmondható, nemcsak az olyanokról melyek „vak" döntésben végződnek vagy valamiféle megvilágosodási élménnyel veszik kezdetüket. Más dolog azt mondani, hogy az észérvek nem merítik ki az emberek választásait, és egészen más dolog azt mondani, hogy egy bizonyos ember egy bizonyos választása mögött nem is voltak észérvek. Az utóbbi az, amit tagadok.

Ha tehát azt mondom, hogy Lukács racionális deliberáció útján közelítette meg 1918-19-es döntését, nem kerülök szembe azokkal a bizonyítékokkal, melyek részint fiatalkori személyiségének mély vallásos szükségletéről tanúskodnak, részint pedig arról a hajlandóságáról, hogy az alternatívákat a végsőkig kiélezze. Nem azt állítom, hogy e vonások ne motiválták volna őt a kommunizmus választásában, hanem azt, hogy választása nem ezeknek a pszichológiai motívumoknak a puszta kifejeződése volt. Lukács rendkívüli morális és intellektuális felelősségtudattal szembesítette lelki igényeit azzal, amit a világról, az emberekről, a társadalmi intézményekről, a kultúráról és az erkölcsről tudott vagy tudni vélt, és döntését ahhoz igazodva hozta meg, amit ez a szembesítés mutatott neki.

Ennek az írásnak a döntő háttérföltevése szerint Lukács választása azért billent át az ellenkezőjébe, mert a „Bolsevizmus" álláspontja instabil volt; újragondolása során megváltozott a választási helyzet leírása; ez a változás argumentumokon alapult, tehát racionálisan értelmezhető és vitatható.

A gondolati folyamat rekonstruálásához akkor találjuk meg a kulcsot, ha megértjük, hogy miért kezdte újra Lukács az egyszer már megszakított

deliberációt. Úgy vélem, ehhez nem kell semmiféle külső eseményre rámutatnunk. Lukács gondolkodása elégséges belső indítékot tartalmazott az újrakezdéshez.

Hipotézisem úgy szól tehát, hogy a „Bolsevizmus"-ban megfogalmazott döntés egy még lezáratlan deliberációs folyamat kellős közepén rögzült. Ez az esszé az őszirózsás forradalom első heteiben született; a magyar értelmiségnek az a része, mely Lukácshoz hasonlóan szenvedélyesen elutasította a háborút, forrongásban volt, a kommunista mozgalom megjelent a horizonton mint választható lehetőség: halaszthatatlanná vált az állásfoglalás. Egy esetleges körülmény – a *Szabadgondolat* c. lap felkérése – határidőt is szabott Lukácsnak. Így született meg, mindjárt a nyilvánosság színe előtt, az első, még nem végleges döntés.

A nyomdába kerülését követő napokban-hetekben a cikk szerzője azon vette észre magát, hogy a bolsevikok elutasítása melletti érvelésében nem tud megnyugodni. Ha más gondolati bázisról indul ki, vizsgálódása arra is vezethetett volna, hogy rosszérzései alaptalanok: a rendelkezésére álló indokok mérlege megerősíti a „Bolsevizmus"-ban összegzett választást. De nem erre vezetett, hanem előbb a választási helyzet leírásának módosulásához, majd pedig új döntéshez. És erre jóhiszemű – noha nagyobbrészt téves – megfontolások vezették Lukácsot. Ezt a folyamatot próbálom meg alább rekonstruálni.

Első lépésben a gondolati munka eredményét veszem szemügyre. Megmutatom, hogy – minden látszat ellenére – a „Bolsevizmus" és a „Taktika" gyökeresen eltérő képet ad a helyzetről, a benne rejlő választási lehetőségekről és a különböző alternatívák erkölcsi értékéről. Ez kizárja a decizionista hipotézist. A következő lépésben azt igyekszem megmutatni, hogy a változás magyarázatához szükségtelen a – különben sem meggyőző – konverzió-hipotézishez folyamodni. Annak alapján, amit a fiatal Lukács etikai és történetfilozófiai nézeteiről tudunk, a fordulat a megtérésélmény feltételezése nélkül is kielégítően magyarázható. Írásom végén röviden visszatérek a kontinuitás/diszkontinuitás kérdésére: ha a deliberatív hipotézis igaz, következik-e ebből, hogy Lukács életműve folytonosnak tekinthető.



2. „*A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*"

Mint már említettem, Lukács úgy látta, morális dilemmában dönt:

> „A proletariátus osztályküzdelmének végső értelme csakugyan minden további osztályküzdelmet lehetetlenné tenni, olyan társadalmi rendet teremteni, amelyben ez még mint gondolati lehetőség se fordulhasson elő. Ennek a célnak megvalósítása áll e pillanatban csábító közelségben előttünk, és éppen közelségéből pattan ki a most előttünk álló *erkölcsi dilemma*." (K. J. kiemelése.)[6]

Morális dilemmáról ott beszélünk, ahol az *összes* választható lehetőség magában foglalja valamilyen erkölcsi kívánalom megsértését. Lukács ezt is világossá teszi. Bármit válasszunk, írja,

> „[...] mindegyik állásfoglalás szörnyű bűnök és mérhetetlen eltévelyedések lehetőségeit rejti magában, melyeket teljes tudatossággal és felelősséggel kell vállalnia annak, aki itt bármely irányban dönteni akar".[7]

Ennél is könyörtelenebb élességgel fogalmaz nem sokkal később a „Taktika és etika":

> „ [V]annak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el... gyilkolni nem szabad, feltétlen és megbocsáthatatlan bűn, de [mégis vannak helyzetek, amikor] elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni."[8]

Amikor egy morális dilemmát elemzünk, négy lényeges kérdésre kell választ adnunk: Ki áll a dilemmával szemközt? Miben állnak a cselekvési lehetőségek, melyek közt választania kell? Milyen erkölcsi érdek szól amellett, hogy az egyiket vagy a másikat válassza? És mi az a jóvátehetetlen erkölcsi rossz, amit az illető elkövet, ha az egyik, s mi, ha a másik mellett dönt?

[6] „Bolsevizmus", 39.
[7] Uo., 40.
[8] „Taktika", 132.

A „Bolsevizmus" a következő választ adja ezekre a kérdésekre. A dilemma a meggyőződéses szocialisták dilemmája; azoké tehát, akik hisznek benne, hogy a szocializmus „világmegváltó" eszme, és a proletariátus „a világtörténet messianikus osztálya".[9] Ha ebben nem volna okuk hinni, akkor a morális dilemma nem is létezne a számukra. Vagy másképpen szólva: „Ha [...] az osztályelnyomást nem ismerő államrend, a tiszta szociáldemokrácia csak ideológia lett volna", ha tehát a szocializmusról kiderülne, hogy „nem a világ megváltásának vállalt és akart hordozója", csupán „ideologikus burka [...] reális osztályérdekeknek", akkor „itt nem lehetne erkölcsi kérdésről, erkölcsi dilemmáról beszélni".[10]

A „Bolsevizmus" megírásakor tehát Lukács már szocialistának tekinti magát. Mindig is azt tartotta, hogy a kapitalizmus és a parlamentáris politika viszonyai közt nem lehet emberi életet élni. A világháború azonban egyenesen arról győzte meg, hogy az emberiség a fichtei „teljes bűnösség" világkorszakába süllyedt.[11] Milliókat kényszerítettek bele egymás kölcsönös elpusztításába; ez a legnagyobb erkölcsi botrány; nem szabad tovább folytatódnia. De csak a fennálló világrend gyökeres megváltoztatása biztosíthatja, hogy nem folytatódik és nem kezdődik újra. Aki a háború botrányát elutasítja, annak szocialistává kell válnia.

A háborút követő összeomlás a szocialistákat sürgős, nem halogatható választás elé állítja: így látta a „Bolsevizmus" megírásakor Lukács. Kivételes történelmi pillanat állt elő, melyben a régi világ megrendült, s megnyílt a tér az új létrehozása előtt. Választani aközött kell, hogy „megragadjuk az alkalmat", azonnal létrehozzuk a szocialista társadalom berendezkedést, vagy kerülőúton haladunk, köztes célokat tűzünk magunk elé, és az időre bízzuk a szocializmus feltételeinek megérlelődését. Az adott pillanatban elvben mindkét lehetőség választható, de mindkettőnek súlyos erkölcsi ára van – éppen ez teremti meg a dilemmát.

Az azonnali váltás vonzerejét kompromisszum-mentessége adja: ez teljes és visszavonhatatlan szakítást jelent a régi világgal. Aki ezt választja, az „megőrzi – bármibe kerüljön – közvetlen meggyőződésének szemmel

[9] „Bolsevizmus", 38.

[10] Uo., 39.

[11] „A regény elmélete." Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete.* Budapest: Magvető 1975, 593. (Tandori Dezső fordítása.)

látható tisztaságát".[12] Az erkölcsi ár azonban nagyon magas: „az emberiség többsége ma még nem akarja ezt az új világrendet", s ezért ha mégis ezt választjuk, „akkor a diktatúra, a terror, az osztályelnyomatás álláspontjára kell helyezkednünk".[13]

A lassú haladás választását az teszi vonzóvá, hogy így a szocializmus végül "az emberiség önrendelkezéséből, önakaratából" születik meg, a mozgalom "az igazi demokrácia eszközeivel" közelít hozzá.[14] De ezért az útért is erkölcsi árat kell fizetni. Ez az út kompromisszumokon, megalkuvásokon vezet, magában foglalja

> „az – ideiglenes – együttműködés szükségességét olyan osztályokkal és pártokkal, melyek csak egyes közvetlen célokban értenek egyet a szociáldemokráciával, de annak végcéljával szemben ellenségesek".[15]

Aki ezt választja, annak tudatosan fel kell áldoznia "meggyőződésének szemmel látható tisztaságát": ez a demokratikus út erkölcsi ára.

Az egyik oldalon a minden meggyőződéses szocialista számára kötelező feladat, hogy – ha egyszer eljött a pillanat, melyben cselekedni lehet – tegyen meg mindent az új világ eljöveteléért. A másik oldalon a minden ember számára kötelező elvárás, hogy az alapvető erkölcsi tilalmak korlátai közt cselekedjék. Ezeket a követelményeket nem lehet egyszerre teljesíteni. A szocialista meggyőződésű ember vagy a világ átalakítása melletti elköteleződését áldozza fel, vagy a meggyőződés tisztasága és a tettek tisztasága között kell választania.

A két lehetőség azonban nem egyenrangú. A bolsevikok vállalkozásáról azt írja Lukács, hogy az "lényegében megoldhatatlan".[16]A bolsevik diktatúra sajátosságai járnak a fejében, vélnénk: az, hogy a bolsevikok leplezetlen osztályterrort gyakorolnak; arisztokratákat, tőkéseket, polgári értelmiségieket, papokat ejtenek túszul az ellenfél zsarolására; túszaikat – férfiakat, nőket, gyerekeket vegyesen – nem haboznak megtorlásul vagy

[12] „Bolsevizmus", 41.

[13] Uo., 39.

[14] Uo.

[15] Uo., 40.

[16] Uo., 41. „Lényegében" itt nem azt jelenti, hogy „alapjában" vagy „túlnyomórészt", hanem azt, hogy „lényegénél fogva".

elrettentésül kivégezni… Arra utal, vélnénk, hogy az ártatlan, másokat nem fenyegető emberek ellen irányuló erőszak önmagában is megengedhetetlen, és a gyakorlatban nem vezethet másra, mint az osztályok közötti erőszakos küzdelem folytatódására.

Csakhogy Lukácsot valójában nem a terror természete foglalkoztatja; a forradalmi erőszak fölött kimondott ítélete csupán speciális alkalmazása egy korlátozatlan általánosságban megfogalmazott etikai elvnek, mely szerint "a bolsevizmus azon a metafizikai feltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a Raszkolnyikovban, az igazságig keresztülhazudni magunkat".[17] Ha megfordítjuk az állítást, eljutunk a bolsevizmus elvetésének "metafizikai" feltevéséhez: a rosszból soha, semmilyen körülmények közt nem származhat jó; nem lehet egy erkölcsi célt erkölcsi tilalmak megsértése útján valóra váltani.

Nem szabad hazugság által utat törni az igazság felé, mert mire oda jutunk, hogy már nyugodtan kimondhatnánk az igazságot is, hazug emberré váltunk, aki hiába mond igazat: soha nem lehet tudni, hogy őszintén beszél-e vagy a megtévesztés szándéka vezérli. Ha ezt a kulcsmegállapítást kiterjesztjük az erőszak problémájára, akkor oda jutunk – a „Bolsevizmus" ezt nem mondja ki, de érvelésében benne foglaltatik –, hogy nemcsak az erőszak kezdeményezése, de az erőszakkal szembeni ellenállás is elvetendő. Nem szabad ellenállni a Gonosznak, mert az erőszak talán legyőzheti ezt vagy azt a gonoszt, de nem győzheti le a gonoszságot; maga a győztes válik a gonosz megtestesülésévé.

Ezért írja Lukács, hogy ha "a proletariátus osztályuralmát" helyezik "az eddigi osztályuralmak helyébe",

> „abban a hitben, hogy – Belzebubbal űzve ki a Sátánt – ez az utolsó és természeténél fogva legkíméletlenebb, legleplezetlenebb osztályuralom fogja önmagát és vele minden osztályuralmat megsemmisíteni",[18]

akkor valami eleve lehetetlen dologban hisznek: „ez az igazi credo quia absurdum est".[19]

[17] Uo.
[18] Uo., 39.
[19] Uo., 41.

De ha „metafizikai" szükségszerűség, hogy a rosszból nem származhat jó, akkor ez a dilemma mindkét ágára igaz kell legyen. S akkor nemcsak a bolsevik alternatíva abszurd, hanem a demokratikus alternatíva is az. Hiszen ez is erkölcsi áldozattal – a meggyőződés tisztaságának feláldozásával – jár. Lukács azonban nem azt állítja, hogy a szocialisták dilemmájának ne volna megoldása. Írása azzal a megállapítással végződik, hogy

> „a demokrácia [...] csak emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel azoktól, akik tudatosan és becsületesen végig akarják csinálni. De ez, ha talán emberfeletti erőt igényel is, nem lényegében megoldhatatlan kérdés, mint a bolsevizmus erkölcsi problémája."[20]

Hogyan lehetséges ez? Az esszé vége felé kétségkívül azt találjuk, hogy a demokratikus utat választó ember „tudatosan feláldozza [...] meggyőződésének szemmel látható tisztaságát",[21] s ennek a fordulatnak a természetes olvasata az, hogy a meggyőződés tisztasága menthetetlenül odavész a demokratikus út választásával. Egy lappal korábban azonban világosan kiderül, hogy Lukács valójában egy másik – szintén lehetséges, noha kevésbé kézenfekvő – lehetőségre gondol. Emlékszünk, a demokrácia erkölcsi kockázata abból ered, hogy a szocialistáknak, ha csak ideiglenesen is, de együtt kell működniük olyan osztályokkal és pártokkal, melyek a szocializmus végcéljával szemben ellenségesek. Ám ez önmagában még csak „külső kompromisszum". Az igazi veszély abban áll, hogy a „külső kompromisszum" fokról fokra „belső kompromisszummá" válhat:

> „nagyon nehéz, szinte keresztülvihetetlen letérni valamely meggyőződés keresztülvitelének egyenes és közvetlen útjáról anélkül, hogy ez a kerülőút valami öncélúságot ne kapjon, anélkül, hogy a megvalósítás tempójának tudatos meglassítása az akarás pátoszára vissza ne hasson",[22]

ami azután a mozgalmat hozzáidomíthatja a régi világ viszonyaihoz. A kockázat nagyon nagy, a feladat „szinte keresztülvihetetlen". De csak „szinte" az. A „külső kompromisszummal" a szocialisták még nem áldoz-

[20] Uo.
[21] Uo.
[22] Uo., 40.

ták föl meggyőződésük tisztaságát – még csak felidézték a veszélyt, hogy ez bekövetkezik. Ennek elkerüléséről mondja az esszé utolsó mondata, hogy „talán emberfeletti erőt igényel", de „nem lényegében megoldhatatlan kérdés".

Ha azonban így van, akkor a szocialistáknak tulajdonított erkölcsi dilemma valójában nem létezik. Az egyik oldalon az erkölcsi bukás elkerülhetetlen, és magával rántja a célt is; a másik oldalon viszont csak a kockázata áll fönn az erkölcsi áldozatnak, s ezért, ha a szocialisták ezt az utat választják, akkor van rá esélyük, hogy se gyakorlati kudarcot ne valljanak, se erkölcsi áldozatot ne mérjen rájuk a sors. A „Bolsevizmus" tehát úgy oldja meg a dilemmát, hogy megszünteti.

S most lássuk akkor, hogyan írja le a dilemmát a „Taktika".

3. *„Taktika és etika"*

Mindjárt első olvasásra feltűnik, hogy ez az írás radikálisan szkeptikus a „Bolsevizmus" reménysége, a demokratikus út iránt: csak a kapitalizmus fenntartása és erőszakos megdöntése közti választást ismeri, a kapitalizmus demokratikus meghaladásának lehetőségét nem. Ami a „Bolsevizmus"-ban a demokratikus alternatíva választásával járó hatalmas – de elvben elkerülhető – veszély volt, az a „Taktiká"-ban teljes bizonyosság:

> „A proletariátus osztályküzdelme nem puszta osztályküzdelem [...], hanem eszköze az emberiség felszabadulásának, az *emberi* történelem igaz kezdetének. Minden kompromisszum szükségképpen éppen *ezt* az oldalát a küzdelemnek homályosítja el, és ezért – minden esetleges pillanatnyi [...]előny ellenére – végzetes az igazi végcél szempontjából."[23]

A különbség a siker piciny esélye – hisz a „Bolsevizmus" is nagyon kicsinek becsülte az esélyt – és a biztos kudarc között mennyiségileg elhanyagolható, és mégis döntő jelentőségű. Elegendő ahhoz, hogy a demokratikus alternatíva eltűnjön a választható lehetőségek közül. Ezért nagyon fontos, hogy pontosan lássuk, miért tartja Lukács immár *végzetesnek* a demokráciával járó kompromisszumokat.

[23] „Taktika", 127 sk.

A „Bolsevizmus" abból indult ki, hogy „az emberiség többsége", és nincs rá ok, hogy ebbe a munkásosztály többségét ne értsük bele, „ma még nem akarja [...] az új világrendet". Tényként fogadta el, hogy így van; nem tette föl a kérdést, hogy mi a magyarázata a szocializmus gyenge elfogadottságának. A „Taktika" azonban rákérdez a magyarázatra. Megoldása ugyanott tapogatózik, ahol a szocialista munkásmozgalom teoretikusai általában, Marxtól Leninig és tovább.

Minden marxista elfogadta, hogy a munkásosztály – helyzeténél fogva – érdekelt a kapitalista rendszer lerombolásában. A munkások csak úgy szabadíthatják fel magukat kizsákmányolt és elnyomott pozíciójukból, ha végetvetnek a termelőeszközök magántulajdonán és a munkaerő áruba bocsátásán alapuló társadalmi viszonyoknak. Alapvető érdekük, hogy létrejöjjön az osztályok nélküli, szocialista társadalom. De addig is, amíg ezt a célt közvetlenül maguk elé tűzhetik, érdekük fűződik a magasabb bérhez, a rövidebb munkaidőhöz, az egészségesebb munkakörülményekhez, a választójoghoz, a gyülekezés szabadságához, és így tovább. Ezekért a célokért a kapitalista rendszer megkérdőjelezése nélkül is harcot lehet indítani. Csakhogy abban a mértékben, ahogyan a harc sikert arat, gyengülnek a mozgatóerők, melyek a munkásokat a kapitalista rendszer egésze elleni harcra ösztökélik.

Innen a szocialista mozgalom nagy dilemmája. Ha a rövid távú célokra összpontosítja a figyelmét, szem elől téveszti a „végcélt". Ha a rövid távú célokat figyelmen kívül hagyja, kicsiny szektává zsugorodik.

Lukács ugyanebből a nehézségből indít, azonban a szokásostól eltérő módon értelmezi a problémát. Ő is beszél arról, hogy „a proletariátus pillanatnyi érdekeihez" való ragaszkodás „elhomályosítja [...] a szükséges, a világtörténeti öntudatot, az emberiség önmagára eszmélését".[24] De nála a „pillanatnyi érdekek" csak egy felsorolás részeként szerepelnek. A teljes lista így fest: ragaszkodás „a jogrendhez, a 'történelmi' fejlődés folytonosságához, sőt akár a proletariátus pillanatnyi érdekeihez".

Vegyük észre, a jogrendhez vagy a „történelmi" fejlődés folytonosságához ragaszkodni más dolog, mint amikor az ember a pillanatnyi érdekeihez ragaszkodik. Az utóbbi azt jelenti, hogy az azonnali előnyök kedvéért

[24] Uo., 127.

feláldozzuk távolabbi céljainkat. Az előbbi azt jelenti, hogy valamennyi – akár rövid, akár hosszabb távú – célunkat alárendeljük az intézmények előírásainak. Legitimnek ismerjük el a fennálló intézményeket, és ezért nem teszünk olyat, ami nekünk magunknak talán előnyös volna, de sértené az intézményi normákat. Ezt Lukács tömören, de világosan kifejti a jogrendhez való viszony tárgyalása kapcsán.

Olyan osztályok számára, írja, melyeknek céljai az adott társadalom keretei közt megvalósíthatók, a hatályos jogrend „normatíve meghatározó elveket" ad. A proletariátus végcélja azonban túl van az adott társadalmi berendezkedésen, s ezért a munkásság számára, ha cselekvését valóban a végcélhoz igazítja, a hatályos jogrend csupán „mint puszta valóság, mint reális hatalom" jöhet számításba.[25]

> „Minden lényegében forradalmi célkitűzés [...] tagadja a fennálló és fennállt jogrendeknek erkölcsi létjogosultságát és történetfilozófiai aktualitását, számára tehát *kizárólag* taktikai kérdéssé válik, számol-e velük egyáltalán, és ha igen, mennyiben..."[26]

Ez az, ami a „Taktika" szemszögéből nézve tarthatatlanná teszi a demokratikus alternatívát. A demokrácia programja elvben a fennálló világrenden túli célt tűz a munkásmozgalom elé. Ám ez a program ugyanakkor adott cselekvési keretnek fogadja el a régi világot összeabroncsozó jogrendet; nem mint „puszta valósághoz" viszonyul hozzá, tiszteletben tartását nem „kizárólag taktikai kérdésnek" tekinti, hanem elvi kérdésnek. Ezzel pedig a fennálló világrenden belül jelöli ki céljainak elvi határait.

A szocializmuscsak úgy valósulhat meg, fűzi hozzá Lukács, ha azok, akiknek történelmi küldetése, hogy megvalósítsák, tudatára ébrednek feladatuknak és azonosulnak vele. Márpedig ez a tudat nem eleve adott; az osztályharc nem csupán a hatalomért folyik, hanem ennek a tudatnak a megszerzéséért is. Ennyiben az osztályharc nem eszköz, „nem másneműa célhoz képest, [...] hanem a célnak magának közeledése önmegvalósulásához".[27] És így „minden eszköz jó, amelyben ez a történetfilozófiai folyamat öneszméletre, valóságra ébredésre jut, és minden eszköz rossz, amely ezt az öneszméletet elhomályosítja".[28]

Márpedig a demokratikus út szükségképpen elhomályosítja „ezt az öneszméletet". Lukács húszas évekbeli gondolkodásának ismerője azonnal észreveszi, hogy itt a *Történelem és osztálytudat* egyik alapvető eszméje dereng föl: „[H]a bekövetkezett a kapitalizmus végső gazdasági válsága, a forradalom (és ezzel együtt az emberiség) sorsa a proletariátus ideológiai érettségétől, osztálytudatától függ".[29] A válságot a kapitlaista*gazdaság* működési mechanizmusai állítják elő. De ha egyszer már előállt, kimenetele *ideológiai* kérdés. Mit értsünk ezen?

A kapitalista rendszer nemcsak a rá jellemző tulajdoni és hatalmi viszonyokat termeli újra, hanem a fenntartásához szükséges *szemléletet* is, állítja Lukács. Ez a szemlélet jelöli ki a munkások számára érdekeik rangsorát és összefüggéseit. Amíg a munkásosztály a fennálló intézmények által újratermelt ideológia foglya marad, addig cselekvését a „pillanatnyi érdekek" és a végcél konfliktusa fogja uralni, és ebben a konfliktusban a „pillanatnyi érdekeké" lesz a győzelem. Az uralkodó ideológia hatalmát kell megtörni ahhoz, hogy a munkásmozgalom történelmi hivatásának magaslatára emelkedhessen.

Ezért a „Taktika" szerzője már úgy látja, hogy a demokrácia szabályainak és eljárásainak választása és a szocializmus – vagy, ahogy most már gyakrabban nevezi, a kommunizmus – választása összeegyeztethetetlenek. A demokratikus út nem a fennálló világrend megváltoztatásához, hanem a konszolidálásához vezet.

A „Bolsevizmus" szerint a szocializmus megteremtésének két módja között kell választani. A „Taktika" szerint a választóvonal „a történetfilozófia diktálta helyes cselekvés keskeny és meredek, de egyedül a célhoz vezető útja" – a hatalom megragadása – és a kapitalista rend konszolidálása között húzódik.[30]

A választható lehetőségek erkölcsi értéke sem ugyanaz, mint a „Bolsevizmus"-ban volt. Ott az egyén egyfelől a diktatúra és terror, másfelől

[25] Uo., 124.
[26] Uo., 125.
[27] Uo.

[28] U.o., 127.
[29] „Osztálytudat". Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Szerk. Vajda Mihály. Budapest: Magvető 1971, 303. (Berényi Gábor fordítása.)
[30] „Taktika", 128.

a békés evolúció között választhatott. Aki a másodikat választotta, annak nem kellett felelősséget vállalnia emberek erőszakos haláláért, önkényes fogvatartásukért, kifosztásukért. Itt eltűnik ez a lehetőség. Bármit válaszszunk, mérhetetlen szenvedésekért vállalunk felelősséget:

> „Tehát mindenki, aki a jelen pillanatban a kommunizmus mellett dönt, etikailag kötelezve van minden emberéletért, mely az érte vívott harcban elpusztul, olyan *egyéni* felelősséget viselni, mintha ő ölte volna meg valamennyit. Viszont mindenki, aki az ellenkező oldalhoz csatlakozik, a kapitalizmus további fennállásáért, a biztosan eljövendő új imperialista revánsháborúk okozta pusztulásért, nemzetiségek és osztályok további elnyomatásáért stb. kell hogy ugyanezt az *egyéni* felelősséget érezze."[31]

Ez a végsőkig kiélezett megfogalmazás két kérdést vet föl az értelmező számára. Először, miért gondolta vajon Lukács, hogy csak az antikapitalista forradalom és a kapitalista ellenforradalom közt lehet választani? Végtére is, elvben választhatta volna azt, hogy egyik oldalhoz sem csatlakozik, hanem visszavonul a magánéletbe. Vagy választhatta volna azt, hogy vállalja ugyan a nyilvános állásfoglalást, de nem az egyik vagy a másik oldal mellett, hanem az erőszak minden formája *ellen*. Milyen előföltevések zárták ki az ilyen és ezekhez hasonló lehetőségeket? Másodszor, mi vezethette Lukácsot az erkölcsi felelősségnek arra a szokatlanul messzire vezető meghatározására, mely szerint bármelyik oldalt válassza is az ember, ezzel olyan személyes felelősséget vállal a választott ügyéért vívott harcban megölt emberek sorsáért, „mintha ő ölte volna meg valamennyit". Az egyén erkölcsi felelősségében általában jóval több fokozatot különböztetünk meg. A felbújtót nem azonosítjuk a tettessel, az ideológust a felbújtóval, az ideológiai szövegek ismételgetőjét az ideológussal, és így tovább. Nem gondolnánk, hogy a sor legvégén álló ember teljesen ártatlan volna, de felelősségét nem azonosítanánk annak a felelősségével, aki a tilalmas cselekedetet végrehajtotta vagy arra parancsot adott. Továbbá, általában felelősnek tartjuk az egyént azért, amit a tettével okozott, de csak speciális feltételek fennállása esetén tartjuk felelősnek azért, amit

[31] Uo., 130.

nem akadályozott meg. Mi teszi lehetővé Lukács számára, hogy e különbségeket összevonja?

Mindkét kérdésre ugyanaz a megállapítás ad választ:

> „[A]z etika az egyénhez fordul, és ennek a beállítottságnak szükségszerű következményeként az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát helyezi, hogy úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nemcselekvésén múlna a világ sorsának [...] fordulata [...] (Mert etikailag nincs semlegesség vagy pártatlanság; aki nem *akar* cselekedni, annak nemcselekvése is a lelkiismerete elé tartozó tett.)"[32]

Ezek a mondatok négy külön-külön is fontos állítást foglalnak magukban. 1. Az etika az egyénhez fordul. 2. Az egyén számára az etikai kérdés mindig úgy hangzik, hogy *ő* mit tesz. 3. Amikor cselekedetei számára igazolást vagy mentséget keres, nem hivatkozhat arra, hogy bármit tegyen, a világ menete ugyanaz maradt volna, mert az erkölcs azt kívánja tőle, hogy mindig úgy cselekedjék, mintha a világ sorsa az ő választásától függene. 4. Arra sem hivatkozhat, hogy ő nem is csinált semmit, mert az is az ő döntése volt, hogy nem cselekszik; ha azért maradt tétlen, mert nem akart cselekedni, akkor felelős a mulasztásáért.

Az első két állítás nem kíván kommentárt. A harmadik és a negyedik azonban magyarázatra szorul. Az utóbbin kezdeném.

A modern morálfilozófia a *negatív felelősség elve*ként tartja számon ezt a tézist.[33] A negatív felelősség elve szerint az egyén nemcsak azért visel erkölcsi felelősséget, amit ő maga tett, hanem mindenért, amit mások tettek, vagy amit személytelen folyamatok idéztek elő, ő pedig megakadályozhatott volna, azonban elmulasztott megakadályozni. Azok, akik – mint Kant is – az erkölcs kívánalmait cselekvési korlátként értelmezik, olyan elvek együtteseként, melyek azt mondják meg, hogy céljaink követése során hogyan *nem* szabad bánnunk más emberekkel (ezt a felfogást nevezik deontológiainak), tagadják a negatív felelősség elvét.[34] Azok, akik

[32] Uo., 129.

[33] Lásd Bernard Williams: "A Critique of Utilitarianism". J.J. Smart és B. Williams: *Utilitarianism, For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press 1973, 93 skk.

[34] Nem azt tagadják, hogy a mulasztásainkért ne viselnénk felelősséget. Azt tagadják,

szerint az erkölcs kívánalmai cselekvési célokat állítanak az egyén elé, azt mondják meg neki, mit kell választania ahhoz, hogy cselekedetei a lehető legjobb következményeket vonják maguk után (ezt a felfogást nevezik konzekvencialistának), valamilyen formában elismerik a vitatott elvet.[35]

A negatív felelősség elvének vannak ártatlan és vannak veszélyes megfogalmazásai. Ártatlan megfogalmazásában azt mondja, hogy bizonyos emberek bizonyos helyzetekben felelősséget viselnek azért, ha elmulasztják megakadályozni valamilyen rossznak a bekövetkeztét. A szülő hibáztatható, ha gyermeke éhezik, noha módjában állna gondoskodni az ellátásáról; a tó partján sétáló ember hibáztatható, ha nem menti ki a közvetlen közelében fuldokló fiút, noha ő maga jól tud úszni, és így tovább. Veszélyes megfogalmazásában az elv minden megszorítás nélkül állítja, hogy ha bárki elmulaszt végrehajtani egy tetszőleges cselekedetet, melynek elvégzése esetén a világ egy kicsivel jobb volna, akkor az illető elmarasztalható a mulasztásért.

Ebben a megszorítás nélküli változatában az elv rendkívüli erkölcsi terhet ró az egyénre, mert hisz bármit tegyünk valamely adott pillanatban, többnyire tehetnénk helyette valami mást, amivel a világot egy kicsivel jobbá tehetnénk.

De még így is vannak bizonyos korlátai a negatív felelősség elvében foglalt követelményeknek, mert az idézett megfogalmazás ahhoz a föltevéshez kötődik, hogy az elmulasztott cselekedet valakinek hasznára válna, jobbítana a világ során. A negatív felelősség elve nem hárít felelősséget az egyénre olyan rosszakért, melyeket semmilyen erőfeszítéssel nem volna képes elhárítani. Nos, ezt az utolsó megszorítást iktatja ki a harmadik állítás, mely szerint a helyes cselekvés mércéje független attól, hogy minek az elérése áll az ember hatalmában: az egyénnek mindig úgy kell eljárnia, *mintha* az ő cselekvésén múlna a világ sora.

hogy *minden* rossz az egyén felelősségi körébe tartozna, amit módja lenne elhárítani. A következő bekezdés distinkciójával élve: a negatív felelősség elvének veszélyes értelmezéseit vitatják; az ártatlan értelmezések a deontológiai elméletekben is megtalálják a helyüket. Lásd Thomas Nagel: *The View from Nowhere.* Oxford–New York: Oxford University Press 1986, 175 skk.

[35] Lásd Shelly Kagan: *The Limits of Morality.* Oxford: Clarendon 1989.

„Etikailag senki nem bújhat ki a felelősség alól azzal, hogy ő csak egy egyes ember, akin nem múlik a világ sora", folytatódik a gondolat. „Ezt nemcsak objektíve nem lehet soha biztosan tudni, mert mindig lehetséges, hogy mégis éppen őrajta múlott, hanem az etikai lényege, a lelkiismeret, a felelősségérzet teszi lehetetlenné az így gondolkodást; aki nem ebből a meggondolásból dönt – és legyen máskülönben bármennyire fejlett lény –, az etika szempontjából a primitív, öntudatlan ösztönélet színvonalán áll."[36]

Röviden, Lukács úgy gondolja, hogy az etika alapvető sajátosságai – az, hogy az egyénhez fordul, hogy az egyén saját tetteit és mulasztásait teszi értékelés tárgyává, s hogy a lelkiismeretet szólítja meg – maguk után vonják a negatív felelősség elvét és függetlenítik az erkölcsi követelményeket az egyén képességeitől és a rendelkezésére álló külső erőforrásoktól.

Ez túlfeszített és sok szempontból veszélyes elgondolás. Azonban a mi számunkra most nem az a fontos, hogy megvizsgáljuk, hol a hiba Lukács okoskodásában, hanem az, hogy megértsük, milyen következtetést kíván ez az okfejtés alátámasztani. A negatív felelősség elve megmagyarázza, miért gondolja Lukács, hogy a kapitalizmus megdöntése vagy restaurálása melletti elköteleződés közt miért nincs harmadik lehetőség. Ha a világ jövője e két alternatíva közt dől el, akkor azzal, hogy nem a jobbikat választjuk, gyengítjük ama jobbik megvalósulásának az esélyeit (ahhoz képest, mint ha mellé állnánk), s ezzel negatív felelősséget veszünk magunkra a rosszabbik alternatíva felülkerekedéséért, vagy agóniájának elhúzódásáért. Az „úgy válassz, mintha rajtad múlna a világ sorsa" elv pedig kizárja a felelősség fokozatait: ha nem számít, hogy ténylegesen múlt-e az egyénen bármi is, akkor mindegy, hogy csak odaállt egy ügy mellé, melynek győzelme érdekében mások temérdek rosszat követtek el, vagy ő maga követte el azokat a rosszakat.

A „Taktika" tehát a következő gondolatmenetet járja végig: ütött a világforradalom órája, választani kell; bármelyik alternatíva kerekedjen felül, a küzdelem során szörnyű bűnöket fognak elkövetni a győzelméért; a negatív felelősség elve nem engedi meg, hogy az egyén a nem cselekvés, a bűntelenség harmadik lehetőségét válassza, mert a nem cselekvéssel

[36] „Taktika", 130.

a jobbik alternatíva esélyeit rontja, és így javítja a rosszabbik alternatíva nevében elkövetett bűnök bekövetkeztének esélyeit; az „úgy válassz, mintha rajtad múlna a világ sora" elv nem engedi meg, hogy az egyén arra hivatkozzon, bármit is tegyenő, a dolgok ugyanúgy fognak alakulni; s végül ugyanez az elv azt is maga után vonja, hogy a puszta állásfoglalás az egyik vagy a másik alternatíva mellett a választott ügy nevében elkövetett összes bűnért közvetlen felelősséget hárít az egyénre, méghozzá függetlenül attól, hogy ténylegesen közreműködött-e az elkövetésében.

Ezzel eljutottunk a Lukácsot foglalkoztató dilemma összegzéséhez. „Gyilkolni nem szabad, feltétlen és megbocsáthatatlan bűn, de elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni", írja a „Taktika" Borisz Szavinkov, az eszer terrorista forradalmár kisregényét idézve.[37] Vannak helyzetek, amikor a rossztól – az adott esetben a forradalmi terrortól – való visszariadás valamilyen még nagyobb rosszért – az adott esetben az ellenforradalmi terror felülkerekedéséért – teszi felelőssé az egyént. Ám attól, hogy az ilyen helyzetben elkerülhetetlenül szükségessé válik, a rossz még nem lesz kevésbé rossz; a gyilkosság akkor is gyilkosság marad, ha azért követik el, hogy senki soha többé ne gyilkoljon. Ezért, ha elfogadjuk, hogy a világot a kommunista forradalom – és csakis az – mentheti meg iszonyú állapotából, az előttünk álló választás a következőképpen alakul.

Vagy kitartunk a „Ne ölj!" kategorikus parancsa mellett és elutasítjuk a forradalmi terrort – vagy a forradalmi terror szükségességét belátva áttörjük a „Ne ölj!" kategorikus parancsát. Ha elutasítjuk a forradalmi terrort, akkor mi magunk nem fogunk olyan tettet elkövetni, melyet az erkölcs minden körülmények közt elítél. Megőrizzük a tisztaságunkat. De felelősek leszünk mindazért a rosszért, amit mások fognak elkövetni, s ami ellen tehettünk volna, ha vállaljuk a forradalmi terrort. Ha csakugyan vállaljuk a terrort, akkor megtesszük, amit megtehetünk az ellenforradalom letörése érdekében, de beszennyezzük a kezünket, bűnössé válunk. Két rossz közt kell választanunk, és csakis e két rossz között választhatunk.

De ha így van, lehetséges-e akkor egyáltalán erkölcsi alapú választás? A „Bolsevizmus" Lukácsa úgy vélte, hogy nem lehetséges, ezért visszahátrált a helyzet erkölcsi dilemmaként való jellemzésétől. A „Taktika" Lukácsa úgy látja, hogy a dilemmából nem lehet kihátrálni, ezért kétségbeesetten keresi a lehetőséget a morálisan védhető választásra. És a következő megoldásra jut:

> „Semmiféle etikának nem lehet feladata korrekt cselekvések számára recepteket kitalálni, és az emberi sors leküzdhetetlen tragikus konfliktusait elsimítani és letagadni. Ellenkezőleg: az etikai öneszmélet rámutat arra, hogy vannak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el, de egyúttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem helyes cselekvésnek: az áldozat."[38]

Nem akármilyen áldozatról van itt szó. A morális dilemmával szembekerült embernek nem elég az életét kockára tennie: *erkölcsi tisztaságát* kell feláldoznia. Megint Szavinkovot idézve azt írja Lukács, hogy „a terrorista tettének" végső erkölcsi gyökere abban rejlik, „hogy ő nemcsak életét áldozza fel testvéreiért, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét".[39]

De ha bármit teszünk, erkölcsi áldozatot kell hoznunk, hogyan lehet akkor az áldozat a tett erkölcsösségének mértéke? Lukács válasza kriptikus tömörségű: „[A]z egyén két bűn között választva akkor választ helyesen, ha alacsonyabb rendű énjét áldozza fel a magasabb rendű, az eszme oltárán".[40]

Mire utal vajon ez a futó megállapítás? A „magasabb rendű én"-ről azt tudjuk meg, hogy ő az „eszme" hordozója. Ő az bennünk, aki egyetemes erkölcsi és világnézeti célokkal azonosul. Kézenfekvő a föltevés, hogy a vele szembeállított, „alacsonyabb rendű én" személyiségünknek az önös céljainkkal azonosuló része. Aki önös célok szolgálatában okoz rosszat más embereknek, az alacsonyabb rendű énje kedvéért áldozza föl magasabb rendű énjét. De miféle önös cél vezérelheti azt, aki a jó ügy szolgálatában két rossz között választ? Erről Lukács nem beszél – csak a „Taktiká"-t lezáró Hebbel-idézettel érzékelteti, hogy mire gondol: „És

[37] Uo., 132.

[38] Uo.
[39] Uo.
[40] Uo.

hogyha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?"

Aki a bűn vállalása alól kivonja magát, a nem cselekvést választja, hogy ne kényszerüljön bemocskolni a kezét. Lelki kényelmét fölébe helyezi „a neki rendelt tettnek". Csakhogy a lelki kényelemhez fűződő érdek önös – és ráadásul öncsalásra alapozott – érdek. A bűnt nem vállaló egyén megőrzi a maga számára az erkölcsi tisztaság kényelmes érzetét, és az árat a többi emberrel fizetteti meg: azokkal, akik a régi világrend fennmaradásának, az „imperialista revánsháborúknak", az elnyomásnak és kizsákmányolásnak az áldozatai lesznek. Csak nagyon gőgös emberek képzelhetik, hogy joguk van ehhez („ki vagyok én...?").

1919. május 1-jén, az első ifjúmunkásnapon tartott előadásában ezt mondta Lukács:

> „Vannak olyanok, akik tévesen úgy értelmezik a diktatúrát, hogy az nemcsak osztályok, hanem egyes egyének ellen is irányul. De ez nagy, lényegbe vágó meg nem értése a diktatúrának. Mert az osztályterror feladata: az intézmények és ideológiák lerombolása és intézmények [...] megteremtése. Nem emberek ellen irányuló harc ez. Az emberek csak mint intézmények képviselői szerepelnek. Tudjuk, hogy ez a közvetve mégis emberek ellen irányuló harc ellenkezik az erkölccsel. A mi nagyszerű sorsunk: vállalni a terrort, amit utálunk, az emberiség erkölcsi életének, terror nélküli életének lehetőségéért, keményen, kíméletlenül harcolni, de gyűlölet nélkül, rosszat tenni jóságból, látni a célt, de tudni, hogy mi már nem érjük el az ígéret földjét."[41]

Ne higgyük, hogy itt arról volna szó, mintha a forradalmár azért nem látná meg az ígéret földjét, mert korán meghal. Lukács persze úgy gondolta, hogy annak, aki mások életét hajlandó feláldozni az emberiségért, készen kell állnia saját életének feláldozására is.[42] Itt azonban egész biztosan

[41] „Lukács György elvtárs előadása az első ifjúmunkásnapon". *Forradalomban*, 227. (A beszéd szövege újságírói összefoglalásban maradt fenn.)

[42] Erősen foglalkoztatta a gondolat, hogy az ellenforradalom végezni fog vele. Lásd Crystal Eastman „A kommunista Magyarországon" című riportját (*The Liberator*, 1919. augusztus), ahol Lukács két különböző összefüggésben is szóba hozza, hogy fel fogják akasztani. *Forradalomban*, 252, 259.

nem erre utal. A szövegkörnyezet egyértelművé teszi, hogy az, aki a terror gyakorlására elszánta magát, akkor sem léphetne be az ígéret földjére, ha netán megérné a nagy napot: méltatlanná tette magát arra, hogy oda belépjen. Ez az emberiségért hozott erkölcsi áldozat legmélyebb tartalma.

A „Taktika" Lukácsa azt feleli tehát a „Bolsevizmus" Lukácsának, hogy nem lehetséges erkölcsi alapon kitérni a forradalmi diktatúra választása elől, és lehetséges erkölcsi alapon választani a forradalmi diktatúrát. A morális alapú választás: a bűnvállalás.

Ezzel választ kaptunk a kérdésre: hogyan lehet erkölcsi az erőszak melletti *egyéni* döntés. De még hátravan az a kérdés: hogyan vezethet az erőszak – mégoly erkölcsi – választása az erőszak önfelszámolásához. Ez a kollektív cselekvésnek – a forradalmi erőszak *kollektív* választásának – a problémája. Lukács azt mondja erről, hogy a kollektív választások mércéje ugyanaz, mint az egyéni választásoké. Itt is az „áldozat" a kritérium, vagyis az, hogy a kollektív alany melyik „énjét" áldozza föl a másik „énje" javára. A forradalmi osztály szemszögéből is van „eszme", és vannak önös érdekek: vagyis egyfelől vannak „pillanatnyi, aktuálisan elérhető" érdekei, és ugyanakkor fel van adva számára az adott társadalmi kereteken túlmutató „végcél". Ez visszavezet az osztálytudat kérdésköréhez. A gondolatmenet önmagába zárult. Az egyéni cselekvés etikai helyessége feltételezi a kollektív cselekvés történetfilozófiai helyességét, a kollektív cselekvés pedig akkor képes a történetfilozófiailag helyes célok szintjére emelkedni, ha a benne résztvevő egyének cselekvése etikailag helyes:

> „[A] szocialista taktika történetfiozófiai beállítottságának következtében kell, hogy amaz egyéni akaratokban, amelyeknek összegződéséből a kollektív cselekvés létrejön, a szabályozó történetfilozófiai eszmélet többé-kevésbé kifejezésre jusson; hiszen enélkül az aktuális előnynek a végcél érdekében való szükségszerű elvetése lehetetlenné válnék. A kérdés tehát most már így fogalmazható meg: milyen etikai meggondolások eredményezik az egyénben azt, hogy benne a helyes politikai cselekvéshez, amelyben egy kollektív akarat alkotórészévé lesz, szükséges történetfilozófiai öntudat felébredjen, és cselekvést eldöntővé váljék?"[43]

[43] „Taktika", 129.

A „Taktika" válasza így szól: a helyes osztálytudat kialakulásának feltétele az, hogy a mozgalom résztvevőinek többsége átérezze az erkölcsi tisztaság abszolút parancsát és a negatív felelősségben rejlő erkölcsi követelést; ráébredjen, hogy a kapitalizmus és a kommunizmus közti választás világtörténelmi pillanatában a két előírás nem teljesíthető egyszerre, és – tudatosan feláldozva „tisztaságát, erkölcsét, lelkét" – magára vállalja a bűnt azért, hogy ezzel ki is irtsa a világból.

Összefoglalva: a „Taktika" és a „Bolsevizmus" között nem csak a választás előjele tesz különbséget. A két esszé más és más módon írja le az új világ elkötelezett hívei előtt álló alternatívát; más és más módon értékeli a választható lehetőségeket; más és más módon jellemzi a tőlük remélhető jót és a rosszat, amivel fenyegetnek. Más és más képet ad mind az egyéni, mind pedig a kollektív cselekvés dilemmájáról. Jelentős változás ez a helyzet leírásában a hozzá társuló gyakorlati ítéletekben; kielégítően megindokolja a döntés átbillenését.

Ez az eredmény kizárja a decizionista hipotézist Lukács fordulatának lehetséges magyarázatai közül. Nem állíthatjuk, hogy az elhatározás mögött semmi más ne lett volna, csak maga az elhatározás. Nem mondhatjuk, hogy Lukács „vak" döntéssel foglalt volna állást előbb a bolsevizmus ellen, majd mellette. Nemcsak a döntés változott: alaposan átrendeződött a mögötte rejlő világkép is.

4. A decizionista hipotézisről

De biztos-e, hogy a világkép változása motiválta a döntést, és nem a döntés a világkép változását? A szövegek összehasonlítása semmit nem mond az időbeli sorrendről és az összefüggések irányáról. Elvben nem lehetetlen, hogy Lukács előbb megváltoztatta a döntését, majd világképének átrendezésével igazolta az új döntést.

Nos, bár ez valóban nem lehetetlen, de mégis a végsőkig valószerűtlen. Először is, választásainkat nem vakon szoktuk hozni, hanem indokok alapján. A „vak" döntés esetei nem ismeretlenek ugyan, de nagyon speciálisak; úgy is mondhatnám: különleges indokot kívánnak.

Fontolgatás nélkül hozzuk meg a döntést, ha a választható javak triviálisak, s ezért a helyes választás megkeresése nem éri meg a szükséges

időt és erőfeszítést: például amikor húszféle mosóporos doboz közül kell leemelnünk egyet a szupermarket polcáról. Az ilyen, felelősség nélküli választást *csipegetés*nek nevezhetjük.[44]

Felfüggesztjük a mérlegelést és indoklás nélkül hozzuk meg a döntést, ha a deliberáció során arra jutottunk, hogy bár a választás tétje nagy, a szembenálló alternatívák értéke egyenlő vagy összemérhetetlen. Ilyenkor ugyanis hiába keresnénk, semmiképp nem találhatunk további racionális indokot a választáshoz. Ezt talán *radikális döntés*nek nevezhetnénk.

Lukács biztosan nem gondolta azt, hogy a bolsevizmus elfogadása és elutasítása közti választás a csipegetés esetei közé tartozna. Életének legsúlyosabb döntését hozta meg 1918-'19 fordulóján, és nagy pátosszal élte át a döntés jelentőségét. Arra sem gondolt, hogy az alternatívák egyenértékűek vagy összemérhetetlenek volnának. Bár nem ugyanazt tekintette helyes választásnak – a „Bolsevizmus" a diktatúra elvetése, a „Taktika" a diktatúra vállalása mellett foglalt állást –, afelől soha nem volt kétsége, hogy valamelyik választás mellett perdöntő indokok szólnak. Ezért radikális döntésként sem értelmezhette elhatározásának módosulását.

Van azonban egy harmadik lehetőség, és 1971-es vázlatunk decizionista olvasata ehhez áll a legközelebb. Ez az *egzisztenciális döntés* esete. Egzisztenciális döntést az az ember hoz, aki az előtte álló cselekvési lehetőségek közül nem azon az alapon választ, hogy a rendelkezésére álló indokok alapján melyiket helyes végrehajtani, hanem azon az alapon, hogy ő maga milyen ember kíván lenni, s az így meghozott döntésből merít aztán indokokat választásának az igazolására.

A filozófiai egzisztencialisták szerint minden választásunk egzisztenciális döntés: erkölcsi, kulturális és szociális világképünk nem köti meg a kezünket; először választunk, és aztán – ugyanezzel a választással – megteremtjük a világképet, melynek perspektívájából választásunkat helyeselhetjük. Ezért aztán a szó szoros értelmében nap mint nap újraválasztjuk önmagunkat.[45]

[44] Edna Ullmann-Margalit és Sydney Morgenbesser: „Picking and Choosing." Social Research 44 (1977) 757–785.

[45] Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*. Párizs: Gallimard 1943.

A szabadságnak ez a szélsőséges felfogása nagyon távol áll attól, amit az emberi deliberációról és cselekvésről tudunk. De ez nem jelenti, hogy ne léteznének speciális esetek, melyekben egy ember valóban egzisztenciális döntést hoz. Különösen akkor válik kézenfekvővé ez a lehetőség, amikor a választás hosszú távra szól, és valóban eldönti, hogy milyen ember lesz abból, aki választ. Ilyenkor megtörténhet, hogy a rendelkezésre álló indokok, melyek alapján az egyik választható lehetőség ésszerűnek és helyesnek, a másik ésszerűtlennek és helytelennek mutatkozik, más cselekvést tüntetnek ki, mint az ember saját személyiségére irányuló törekvései. Ha valaki ebben a konfliktusban azon az alapon választ, hogy melyik út felel meg jobban a saját magáról alkotott ideálképének, akkor egzisztenciális döntést hoz.

Tegyük fel, Lukács György 1918-19 fordulóján egzisztenciális döntést hozott. Ez azt jelentené, hogy bár a „Bolsevizmus" belátásait felülvizsgálni nem volt ésszerű oka, ezekben a belátásokban mégsem tudott megnyugodni. Kicsinyesnek, jelentéktelennek, közönségesnek érezte azt az életformát, melyet a kompromisszumokkal kikövezett demokratikus út elé tárt. Ő nem a konfliktusok elkenésének, hanem a kiélezésüknek, nem a tragédiák feloldásának, hanem a végigélésüknek, a végső következmények konzekvens vállalásának az embere volt. Ezért egyetlen kétségbeesett elhatározással félrelökte a „Bolsevizmus" minden felismerését, belépett a kommunista pártba, hogy aztán a döntés felől visszatekintve már az alternatívát is új megvilágításban lássa. Ha így volt, akkor a „Taktika" és a „Bolsevizmus" helyzetértékelése közti különbség valóban nem oka, hanem következménye a fordulatnak.

Ezt a lehetőséget önmagában nem zárja ki, hogy a két esszé közti különbség messze túlmegy a választás visszájára fordulásán. De mégis súlyos megfontolások szólnak ellene. Az egzisztenciális döntés erkölcsileg problematikus: megfordítja a tett értékelése és a karakter értékelése közti természetes viszonyt. Rendes körülmények közt azért tesszük ezt vagy azt, mert így ésszerű és helyes – és azért kívánunk ilyen és ilyen karakterré válni, mert a rá jellemző készségek és indítékok valószínűvé teszik, hogy általában azt fogjuk tenni, amit ésszerű és helyes. A karakter értéke a tettek értékének a függvénye, nem fordítva. Ez a gondolat Lukácsnál is megjelenik, már 1911-ben: „Az ember [...] nem akarhat jó lenni. Főképpen pedig valakihez való viszonyában nem akarhatja a jóságot. Az kell, hogy az ember a másikat megmenteni akarja – akkor jó."[46]

Az egzisztenciális döntés azonban a tettek értékét teszi a karakter értékének a függvényévé, és feltételezi, hogy a karaktert önmagáért értékeljük. Képzeljük el azt az embert, aki tisztában van vele, hogy a nők egyenrangú embertársai, akiknek joguk van az egyenlő bánásmódhoz, s akikkel csak a kölcsönös tisztelet, gyengédség és meghittség gesztusaival teremthet értékes kapcsolatot, s akinek ugyanakkor minden vágya, hogy igazi macsóként éljen, akitől minden nő hanyattvágódik – és egyetlen döntéssel a macsó ént választja. Mit tartanánk erről a választásról? Azt, hogy könnyelmű és erkölcstelen.

Lukács is így gondolta. Ezt írja a „Bolsevizmus" elején:

> „A morális probléma felvethetősége [...] azon fordul meg, vajon a demokrácia a szocializmusnak csak taktikájához tartozik-e (mint harci eszköz arra az időre, amíg kisebbségben van, amíg az elnyomó osztályok jogba foglalt és jogtalan terrorja ellen küzd), vagy pedig olyan integráns része, melyet nem lehet belőle kihagyni, *mielőtt* [e lépésnek] *összes erkölcsi és világnézeti következményei tisztázva nem lennének*" (K. J. kiemelése).[47]

Lukács személyisége alighanem szerepet játszott abban, hogy nem tudott belenyugodni a „Bolsevizmus" megoldásába. De ez a megállapítás nagyon távol áll attól, hogy kijelentsük: végső egzisztenciális döntést hozott, minden ésszerűséggel dacolva. Csak annyit tartalmaz, hogy Lukács erősen motivált volt eredeti választásának újragondolására. A többit a gondolati munka végezte el. Csak ez egyeztethető össze a komolysággal, amellyel 1918-'19 fordulóján a munkásmozgalom történelmi dilemmáját és a saját személyes dilemmáját értelmezni próbálta. A „vak" döntés hipotézisét tehát elejthetjük.

---

46 „A lelki szegénységről". Lukács György: *Ifjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest: Magvető 1977, 544.

47 „Bolsevizmus", 37.

A konverzió hipotézisét azonban ezzel még nem zártuk ki. A szövegek összehasonlítása semmit nem mond arról, hogy milyen úton zajlott le Lukács világképének átrendeződése. Elképzelhető, hogy a „Bolsevizmus"-sal való belső elégedetlenség állapotában, de még a gondolati munka újrakezdése előtt hirtelen, megtérésszerű élmény érte Lukácsot; ez helyezte volna új megvilágításba mindazt, amit addig hitt és gondolt, hogy aztán világképének és helyzetértékelésének átrendeződését kövesse a gyakorlati fordulat is.

Ahhoz, hogy a konverzióhipotézist elvethessük, először meggyőzően alá kell támasztanunk a deliberáció hipotézisét. Ha a két pont közötti távolság az értelmes mérlegelés lépéseivel összeköthető, akkor a megtérés hipotézise egyszerűen szükségtelen. Igaz, a deliberáció útvonalának rekonstruálása csak hipotetikus lehet: közvetlen írásos emlékek nincsenek a kritikus hetekből. Azonban a megtérésélménynek sincs semmiféle írásos nyoma, az is puszta hipotézis. A deliberáció folyamatának rekonstruálásához pedig mégiscsak támpontokat találunk abban, amit Lukács 1818-'19 fordulója előtt és után írt – míg a megtérésélmény feltételezéséhez nincs más támpontunk, mint a feltételezett hiátus, melyet valahogy be kell tölteni.

5. *Az újrakezdett deliberáció*

Induljunk ki tehát abból, hogy Lukácsnak volt alkatából folyó indítéka a „Bolsevizmus" álláspontjának újragondolására.

Tudjuk, mi az, amit az elmélkedések érintetlenül hagytak: ismerjük a fix pontokat. Nem változott a meggyőződés, hogy a fennálló világrendet át kell adni a múltnak. Adott maradt a hit, hogy itt a történelmi pillanat, amikor esély nyílik a régi rend megdöntésére. És érintetlen maradt az etikai maximalizmus, amellyel Lukács a döntés problémájához közelített: az erkölcs alapvető tiltásai abszolút erejűek, az ember vagy megőrzi a tisztaságát – soha, semmilyen körülmények közt nem kerül összeütközésbe velük –, vagy elkárhozik.

Tudjuk, hogy e fix pontok között mi változott. Átalakult a dilemma egyik ágának a leírása: a demokratikus út kikerült a választható lehetőségek közül. Tovább radikalizálódott Lukács etikai szemlélete: az abszolút tisztaság kívánalma kiegészült a negatív felelősségben foglalt követelményekkel. Az alternatíva valódi, elháríthatatlan morális dilemmává vált, és megjelent a bűnvállalás mint a morális dilemmával szembeni egyedüli etikus magatartás eszméje.

A kérdés az, hogy milyen megfontolások vezethették ezt a revíziót. A Lukács elméjében lezajlott eseményeket nem áll módunkban felidézni. De ismerjük a gondolatait, melyeket a „Bolsevizmus" előtt és a „Taktika" után papírra vetett. Ezek a legfontosabb kérdésekben elég jól eligazítanak.

Kezdjük a demokratikus alternatíva elvetésén. A „Taktika" elemzése során azt írtam, hogy a fordulatot az osztálytudat szempontjának megjelenése hozta. Arra is utaltam, hogy Lukácsnál megjelenik ugyan a rövid távú és a hosszú távú érdekek közti konfliktus jellegzetes marxista gondolata, de figyelmének középpontjában nem ez áll. A demokratikus stratégiával az a fő baja, hogy ez elismeri a fennálló jogrend normativitását. Ez a kifogás egy olyan kérdéshez vezet vissza, mely a világháború éveiben Lukács gondolkodásának középpontjában állt: az intézmények és az emberi élet viszonyának kérdéséhez.

A fiatal Lukács fő problémája az volt: hogyan lehetséges értelmes – ahogyan ő írta: „lényeges" vagy „szükségszerű" – életet élni a modern társadalomban. A problémát két alapvető nehézség vetette föl a számára. Egyrészt: a tipikus ember mindennapi élete – így látta Lukács – „formátlan": alkalmi céloktól alkalmi célokig, hangulatoktól hangulatokig sodródik. Másrészt ugyanezt az életet az emberek közti idegenség, a megértés és szolidaritás hiánya jellemzi. A „lényeges" életnek ezzel szemben mély meggyőződéseken nyugvó, átfogó cél ad formát, és a választások átgondolt következetessége jellemzi egyfelől; másfelől az ilyen életet intenzív személyes kapcsolatok teszik gazdaggá és emberivé.

Lukácsot kezdetben az foglalkoztatta, hogy ezek az értékek mintha kölcsönösen kizárnák egymást. A mindennapi élet, ahogyan előttünk van, „lényegtelen": csupán a törmelékeit tartalmazza az igazi, értelmes élet kellékeinek. A „lényeges" életet viszont nem lehet megélni. Egyfelől, akinek van egy nagy célja – mint a művésznek az esztétikai alkotás –, az mindent alá kell, hogy rendeljen ennek az átfogó célnak, s ezért óhatatlanul elidegenedik a célok és tapasztalatok gazdagságától, mely pedig nélkülözhetetlen az emberi élethez. Másfelől, az ilyen meghatározó szenvedély a személyes kapcsolatok kiművelését és ápolását is lehetetlenné teszi:

elembertelenít. Tehát: vagy élhető, de „lényegtelen" élet – vagy „lényeges", de emberi megélésre alkalmatlan élet.

Ezt a tragikus alternatívát Lukács kezdetben azzal magyarázta, hogy a modern kultúra „szférái" – a tudomány, a művészet, a vallás – kibékíthetetlen ellentétben állnak egymással: mindegyik tagadja a másikat, és mindegyik teljes embert kíván. A társadalomnak valamennyiükre szüksége van, de az élet nem képes harmonikus egységbe foglalni őket. Ahhoz, hogy élni tudjunk, következetlennek kell lennünk, kerülnünk kell az erős meggyőződéseket, az átfogó célokat – nem szabad egyik szférának sem egészen átadnunk magunkat. Ahhoz, hogy következetesek lehessünk, mély meggyőződések alapján átfogó célt tűzzünk magunk elé, oda kell adnunk magunkat valamelyik szférának, ám ez azt jelenti, hogy lemondunk az élhető életről.[48]

Később egy másik megfontolás nyomult Lukács gondolkodásának homlokterébe. Egyre inkább kezdte úgy látni, hogy a modern élet tragédiájának fő okozója az, amit marxista korszakában hol eldologiasodásnak, hol elidegenedésnek fog nevezni. Az emberek mesterséges képződményeket – kulturális alkotásokat és intézményeket – teremtenek életük szabályozására; e képződmények nélkül lehetetlen sajátosan emberi életet élni. De miután létrejöttek, a képződmények „az embereket találomra, vakon és kivétel nélkül uraló hatalomra" tesznek szert, s a törvény „embertől távoli, örök és megváltoztathatatlan szükségszerűsége" által uralkodnak.[49] A törvények uralmát pedig „a belső és külső világ idegensége és ellenséges viszonya" jellemzi.[50]

Ebből a perspektívából nézve Lukács kérdése úgy fogalmazódik át, hogy lehetséges-e, s ha igen, hogyan lehetséges a képződmények önmozgását az emberi érdekek és célok szolgálatába állítani.

[48] Ez az összefoglalás leegyszerűsítő. Nem ad számot a „lélek" fogalmának szerepéről, hiányzik belőle a „formák" fogalmának pontos elemzése, és eltekint az olyan megkülönböztetésektől, mint a „formákon inneni" és a „formákon túli" élet. Úgy gondolom azonban, hogy jelen céljainkat minden elnagyoltságával együtt is kielégítően szolgálja.

[49] „A regény", 522.

[50] Uo., 530.

A marxista Lukács ismerője hajlamos lehet úgy értelmezni a képződmények vak uralmát, hogy a sok-sok egyéni választást az intézményi szabályok „az emberek háta mögött" hangolják össze, senki által nem tervezett vagy akárcsak sejtett következményeket produkálva, melyek aztán a természeti létfeltételek módjára határozzák meg az egyének előtt álló választási lehetőségeket. Valószínű, hogy a fiatal Lukács ilyesvalamire *is* gondol. De nem ez a központi gondolata. Fő gondolata úgy szól, hogy az intézmények mesterséges konvenciói a normativitás igényével lépnek föl, előírásaik autoritását önállósítják az etika autoritásától, sőt, benyomulnak az emberek közti erkölcsi viszonyok terébe, és minden személyes kapcsolatot a maguk formális szabályainak rendelnek alá.

Az az írás, mely az intézmények és az etika viszonyát utoljára tárgyalja a „Bolsevizmus" előtt,[51] a következőket mondja erről. Az etika a Sollen birodalma, tételei normatívak, a normativitás kritériuma pedig az érvényesség, nem a létezés: az, hogy egy tétel („így és így kell cselekedni") érvényes, független attól, hogy létezik-e (hogy az adott közösségben van-e olyan elfogadott szabály, mely szerint így és így kell cselekedni). Más szóval, „a Sollen, lényegét tekintve, mindig transzcendens természetű", nem függ a társadalom tényleges gyakorlatától.[52]

A társadalom intézményei is normatív érvényesség igényével lépnek föl, sőt azt tartják magukról, hogy „kikényszeríthető érvényességük van".[53] Csakhogy az intézmények feltételezett normativitása nem transzcendens: „egy intézménynek (a tulajdontól egészen a nemzetig és az államig) sem lehet önmagában értéke".[54]

Erről a pontról elvben kétfelé lehet továbbhaladni. Az egyik irányt maga a „Hozzászólás" jelöli ki. Az intézmények normái léteznek, de önmagukban véve nem érvényesek. Másodlagos, az etikából átszármaztatott érvényesség azonban megilletheti őket. Végtére is az ad nekik értelmet és célt, hogy az egyén önmegvalósítását, az emberek közti viszonyok létreho-

[51] „Hozzászólás Fogarasi Béla Konzervatív és progresszív idealizmus című előadásához." Elhangzott 1918 áprilisában, megjelent a *Huszadik Század* 1918 júniusi számában. Újraközli: *Ifjúkori*, 837–844.

[52] Uo., 839.

[53] Uo., 841.

[54] Uo., 842.

zását és fenntartását szolgálják. Amíg ennek az instrumentális szerepnek megfelelnek, erkölcsi indítékunk van arra, hogy betartsuk a szabályaikat.

A problémát az okozza, hogy soha nem felelhetnek meg tökéletesen erkölcsi rendeltetésüknek. Egyrészt természetükhöz tartozik a hajlandóság, hogy öncélúvá váljanak, márpedig

> „Mihelyt [valamelyikük] öncéllá válik, lesiklik az érvényesség síkjáról, puszta létező lesz belőle, mely az etikai idealizmus szempontjából egy nívón áll az összes többi létezővel, és mint ilyen, semmiféle elismerésre nem tarthat jogosan számot."[55]

Másrészt, ha nem volnának hajlamosak az önállósodásra, akkor is igaz maradna, hogy „minden intézmény csak megközelítőleg szolgálhatja ezt a célt" – az etikai progresszió célját –, „melyet csakis egy tőle független etikai fejlődés eredménye koronázhat meg igazán sikeressé".[56]

A „Hozzászólás" nem vizsgálja, hogy mi következik e megállapításból az intézményeknek való engedelmeskedésre nézve. Nem teszi fel a kérdést, hogy meg kell-e tartani a törvényt akkor is, ha az erkölcs elvei nem támogatják, vagy csak akkor kell igazodni hozzá, amikor ugyanazt írja elő, amit az erkölcs amúgyis megkíván. Ehelyett arra hívja fel a figyelmet, hogy az intézmények esendők, szakadatlan reformra szorulnak. A politikát azonosítja az intézmények teremtésére és átalakítására irányuló gyakorlattal, és azt állítja, hogy mivel az intézményi normák érvényessége nem autonóm, ezért a politika sem lehet az: „[A]z etikai idealizmus szükségképpen tagadja a politika autonómiáját, mert ez az autonómia valami pusztán létezőnek (állam, nemzet) önértékűségét jelentené, amit az etika nem ismerhet el".[57]

Az intézmények soha nem érhetik el teljesen az etikai célt, de vég nélkül közelíthetnek hozzá (innen „a progresszió örök volta"[58]); az etika küldetése a politika tartományában, hogy ezt az örök közelítést előmozdítsa:

[55] Uo.
[56] Uo.
[57] Uo.
[58] Uo.

> „Az etikai idealizmus permanens forradalom a lét mint lét, mint az etika ideálját el nem érő valami ellen, és mert permanens forradalom, mert abszolút forradalom, képes az igazi, a soha nyugvópontra nem jutó, soha nem stagnáló fejlődés irányát megszabni és járását szabályozni."[59]

Ez a felfogás nehézség nélkül összeköthető a „Bolsevizmus" álláspontjával. A demokratikus út nem rombolja le, hanem – az erkölcsi kritika fényében – továbbfejleszti a fennálló intézményeket, és ezáltal fokról fokra átalakítja az emberi viszonyokat, míg a helyzet meg nem érik arra, hogy „az emberiség önrendelkezéséből" megszülessen a szocializmus intézményi rendje.[60]De amikor a „Bolsevizmus" álláspontjával viaskodva Lukács visszatekintett az etikai idealizmus itt, a Fogarasi-vitában összefoglalt elgondolására, jó oka volt föltenni a kérdést, hogy kielégítő-e ez az elgondolás. Képes lehet-e a morális kritika leküzdeni a képződmények vak hatalmát az intézményi valóság normativitás-igényének radikális félresöprése nélkül?

Ahhoz, hogy erre a kérdésre „igen"-nel válaszolhasson, az intézményi autoritás komplex elméletére lett volna szüksége. Ez az elmélet fenntartotta volna, hogy az intézmények – az állam – joga a kötelező és kikényszeríthető szabályok alkotására erkölcsi igazolásra szorul. Ugyanakkor rámutatott volna, hogy az igazolásnak a szabályalkotásnak és a szabályok kikényszerítésének a jogát kell erkölcsileg alátámasztania, nem közvetlenül az egyes szabályok tartalmát. Ha lett volna ilyen elmélete, akkor számot tudott volna adni arról is, hogy az intézményi szabályok nem autonómak az erkölccsel szemben, és ugyanakkor arról is, hogy tipikus esetben akkor is követni kell őket, amikor nem valamilyen etikai normát fordítanak le a képződmények nyelvére.

Lukácsnak azonban nem voltak eszközei egy ilyen elmélet megalkotásához, sőt, kifejezetten idegen volt tőle a gondolat, hogy az intézményi szabályokat erkölcsi tartalmuktól független normativitás illetné meg. Ezt írta például 1915-ben, egy Paul Ernstnek címzett levélben:

[59] U.o., 843 sk.
[60] Hogy milyen átalakulásokra gondolhatott Lukács, az kiderül a Bolsevizmust kevéssel megelőző politikai cikkből, „A köztársasági propagandá"-ból: földbirtokreform, adóreform, új szociálpolitika, új iskolák. *Forradalomban*, 34.

„A képződmények hatalma láthatólag egyre erősebb lesz, és az emberek többsége számára talán még a valóságosan létező dolgoknál is elevenebb valóságot jelent. De ezt nem szabad elfogadnunk – éppen ezt adta nekem a háború élménye. Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedüli lényeg csak mi vagyunk, a lelkünk; de még a lélek minden örökapriori objektivációja is (Ernst Bloch szép képével élve) csak papírpénz, amelynek értéke aranyra válthatóságától függ. A képződmények reális hatalmát persze nem lehet tagadni. De a szellem halálos vétke, hogy minden hatalmat metafizikai dicsfénnyel vesz körül, és ezzel van tele a német gondolkodás Hegel óta. Az állam valóban hatalom – de kell-e ezért a filozófia utópikus értelmében, az igazi etikának a lényeg szintjén cselekvő értelmében – létezőként elismerni? Nem hiszem."[61]

Ez a felfogás jelölte ki a másik, a „Hozzászólás"-ban vázolt „örök progresszió"-tól gyökeresen különböző gondolati irányt Lukács számára: egy olyan radikális váltás elképzelését, mely az intézményeket egyszer s mindenkorra megfosztja autoritásuktól, és közvetlenül jogaiba helyezi a morált.

Semmi kétség: 1919-ben Lukács úgy gondolta, hogy ez a váltás együtt fog járni az osztályok nélküli társadalom megteremtésével, sőt, ez lesz az átalakulás igazi értelme és megkoronázása.Az osztálykülönbségek eltörlésében csupán eszközt látott, mely lehetővé teszi, hogy az emberek közti viszonyokat immár közvetlenül az erkölcs szabályozza: „A kommunizmus végcélja egy olyan társadalom felépítése, amelyben a cselekvések szabályozásában a jog kényszerének helyét az erkölcs szabadsága veszi át", írja egyhelyütt.[62]

Ha azonban Lukács csak úgy tudta elgondolni az intézmények személytelen hatalmának megtörését, hogy az erkölcsi motiváció lép az intézményi autoritás helyébe, akkor reménytelen vállalkozásnak kellett minősítenie a „Hozzászólás" örök progresszióját és vele együtt a „Bolsevizmus" demokratikus alternatíváját is. Joggal gondolta, hogy jó oka van kételkedni a demokratikus út lehetőségében.

[61] 1915. április 14. *Lukács György Levelezése 1902–1917.* Szerk. Fekete Éva és Karádi Éva. Budapest: Magvető 1981, 591.

[62] „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben." *Forradalomban*, 185.

Hasonló megállapítást tehetünk a morális dilemma újraértelmezéséről és a bűnvállalásról mint megoldásról. Borisz Szavinkov kisregénye 1914 óta foglalkoztatta Lukácsot.[63] Az etikailag vezérelt terrorizmus problémája szembesítette először a morális dilemmák gondolatával, és a dilemma szerkezetét, a bűnvállalás eszméjével együtt, nagyon korán ugyanabban a formában fogalmazta meg a maga számára, ahogyan aztán a „Taktiká"-ban is:

> „Itt – a lélek megmentéséhez – éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, amely nem a képződményekkel szembeni kötelezettség, a 'Ne ölj!' parancsát."[64]

Még a „Taktiká"-t lezáró Hebbel-idézet is megtalálható ugyanennek a gondolatmenetnek a végén.

Lukácsot két dolog izgatta Szavinkovban. Az egyik a morális dilemma önkínzóan éles megfogalmazása és a bűnvállalás gesztusával való megoldása. A másik az etika és a reálpolitika kombinálása, ami nélkül persze a dilemma létre sem jönne. Az eszer terroristák példája először szembesítette őt azzal a lehetőséggel, hogy az etikai indítékok politikai cselekvésre késztessenek, s hogy a politika ne elvtelen taktikázásban álljon, hanem az ember legvégső etikai meggyőződéseit valósítsa meg kíméletlen következetességgel.

Az eszer terrorizmus intellektuális hatása átmenetileg mégis margóra szorult Lukács gondolkodásában. Már 1914-es cikke, mely először említi – írói álnevén – Borisz Szavinkovot, csupán mint „a két orosz szélsőség" – az ateizmus és az orthodoxia, a terrorizmus és az autokrácia – egyikéről szól a forradalmi terror gyakorlatáról.[65] Bármennyire vonzotta a *Fakó ló* problémavilága, Lukács hamarosan arra a belátásra jutott, hogy a terro-

[63] Első nyomát a „T.G. Masaryk: Az orosz történelem- és vallásfilozófiáról" című recenzióban találjuk, mely az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* lapjain jelent meg. *Ifjúkori művek*, 610. Az 1915. április 14-én, Paul Ernsthez írott levélben Lukács elmondja, hogy a *Fakó ló* című, Ropsin álnéven közreadott kisregényt akkori felesége olvasta föl neki, németre fordítva az orosz szöveget.

[64] Paul Ernsthez, 1915. május 4-én. *Levelezés*, 595.

[65] „Masaryk", 612.

risták vállalkozása etikailag tarthatatlan. Aggályainak Dosztojevszkij segítségével adott kifejezést.

Zoszimasztarec azt mondja *A Karamazov testvérek*-ben, hogy a szeretet kétféle módon kereshet magának kifejezést. Az egyik lehetőség a „tevékeny szeretet", a másik az „álmodozó szeretet". A tevékeny szeretet „munka és kitartás", feltűnés nélküli jócselekedetek hosszú, áldozatos sora. Az álmodozó szeretet „gyorsan végrehajtható, hirtelen hőstettre szomjúhozik, melyet mindenki lát". A megkülönböztetésben rejlő ítélet egyértelmű: az emberiségen nem az egyetlen pillanatba sűrített, látványos önfeláldozás segít. A „hirtelen hőstettre" vágyakozókból hiányzik a valódi emberszeretethez szükséges alázat és szívósság.

Nem tudni, pontosan mikor figyelt föl Lukács a dosztojevszkiji szembeállításra. De bizonyos, hogy legkésőbb 1918 elején már a „hirtelen hőstettek" családjába sorolta az eszer terroristák bűnvállaló gesztusát. Márciusban jelent meg *Balázs Béla és akiknek nem kell* c. brosúrája, melynek bevezető tanulmányából valók a következő sorok:

> „Oblomov túllát az elérhető valóságon, és egy utópikus valóság felé tekint; látja az elérhető, az empírikus valóság teljes céltalanságát, és azért marad fekve az ágyon, mert ezt a céltalanságot nem bírja elviselni. Látja az abszolútumot, és ha azt egy ugrással, egy egyszeri 'hirtelen hőstettel' – ahogy sztarec Zoszima az orosz lélek centrális kérdését megformulázta – meg lehetne valósítani, akkor Oblomov cselekedné is. De ő belátja, hogy ez lehetetlen, és nem bírván a relatív síkján élni, inkább fekve marad az ágyon. Az ő nemcselekvése tehát a 'hirtelen hőstett' problémakörébe tartozik, abba a különös sorozatba, mely a Pique Dame Hermannjától a Raszkolnyikovon át – ha úgy tetszik – a Ropsin [Szavinkov] terroristáiig vezet."[66]

Így hát a „Bolsevizmus" tájékán Lukácsnak két különböző etikai mércéje volt a politikai erőszak megítéléséhez. Az egyik a bűnvállalás szükségességének gondolata, a másik az a meggyőződés, hogy a világot csak „lassú, szemre nem heroikus, de mélyen felelősségteljes, lelket megőrlő,

[66] „Kinek nem kell és miért a Balázs Béla költészete", *Ifjúkori művek*, 707 sk.

hosszú és tanító küzdelem" válthatja meg.[67] Átmenetileg a „hirtelen hőstett" elutasítását indokló megfontolások kerekedtek felül.

A „Bolsevizmus" még az orosz kommunisták hatalomátvételét is a „hirtelen hőstett" esetei között tartotta számon. Ez világossá teszi, hogy '18 novemberében Lukács nem jobb híján kötelezte el magát a demokratikus alternatíva mellett, hanem azért, mert mély etikai meggyőződése volt, hogy a proletárdiktatúra alternatívája morálisan és praktikusan elfogadhatatlan.

A „tevékeny szeretet" megoldásába vetett hitét azonban aláásta a demokratikus alternatíva felülvizsgálata. S amikor egyedül a hatalom azonnali megragadásának alternatívája maradt, Lukács könnyen továbbléphetett ahhoz a vélekedéshez, hogy a bolsevikok és az eszer terroristák közt mégiscsak lényeges különbség van. Szavinkovék csak látszatra reálpolitikusok – csak az teszi őket hasonlatossá az igazi reálpolitikusokhoz, hogy a legvégső eszközöktől sem rettennek vissza. Valójában azonban tettük csupán személyes gesztus, mely a világot úgy hagyja, ahogyan van. Éppen emiatt válik a „hirtelen hőstett" jellegzetes esetévé. A bolsevikok ezzel szemben igazi reálpolitikusok: megragadják és megtartják a hatalmat, tömegeket mozgatnak és államgépezetet építenek. Cselekvésük kollektív cselekvés; a résztvevők áldozatában külön-külön nincs semmi látványos. Az újraértékelés során Lukács könnyen találhatott indokot ahhoz, hogy kivegye a bolsevik gyakorlatot a „hirtelen hőstett" esetei közül. Ha pedig ezt megtette, akkor a morális dilemma, melyet az eszer példa csupán elméleti lehetőségként jelenített meg, föltámad a bolsevik politika dilemmájaként. A bűnvállalás jogaiba lép.

Így tehát meglehetős pontossággal rekonstruálhatjuk a gondolati folyamatot, mely Lukács nézeteinek átrendeződéséhez vezetett. Mind a demokratikus alternatíva átértékelése, mind a morális dilemma újragondolása és a bűnvállalás etikájának színre lépése észérvekkel magyarázható. Nehezebb feltárni a harmadik építőkő, a negatív felelősség eredetét. Valamit azért erről is mondhatunk.

Az erkölcsi tisztaság kívánalmát a fiatal Lukács többnyire a kanti etika fogalmaiban gondolta el. Azaz, úgy fogta föl az erkölcsöt, mint önma-

[67] „Bolsevizmus", 41.

gukért betartandó kötelességek együttesét. E felfogás szerint a cselekvést az indítéka és csakis az indítéka teszi etikaivá; etikus cselekedet az, amit „csupán a helyességért akart helyes", „az etikai normáknak megfelelő" akarat vezérel.[68] Az erkölcsi tisztaság ebben az értelemben nem mást jelent, mint a cselekvést vezérlő akarat, a szándék tisztaságát. És így az ember kétféleképpen piszkíthatja be magát. Vagy a tetteinek tisztasága vész el: megsérti az erkölcsi normákat. Vagy meggyőződéseinek tisztasága lesz oda: még ha tettei nem ütköznek is erkölcsi normákba, indítékai mégsem erkölcsiek. (Innen a „Bolsevizmus" dilemmájának szerkezete.)

Csakhogy a következetes kantianizmus kizárja, hogy lelkiismeretesen cselekvő emberek valódi morális dilemma elé kerüljenek. A kanti etika csak „a helyességért akart helyes" követéséért teszi felelőssé az egyént, tekintet nélkül magatartásának következményeire. Az én felelősségem abban áll, hogy a „Ne ölj!" előírását következetesen betartsam; ha ez azt jelenti, hogy nem akadályozok meg egy gyilkost két másik ember megölésében, az áldozatok haláláért nem én vagyok felelős, hanem csakis a gyilkos. A kanti etika még kivételes esetekben sem ismer negatív felelősséget.

Tudjuk azonban, hogy Lukács – miközben a kanti alapeszmét marxista fordulatáig soha nem adta föl – küszködött a kantianizmus nehézségeivel. A heidelbergi *Esztétikában* van egy figyelemre méltó passzus, mely arra hívja föl a figyelmet, hogy az erkölcsi mérlegelés csak úgy teheti zárójelbe a tett következményeit, ha a cselekvésről egészen különös, a mindennapi tapasztalattal nehezen összeegyeztethető képet alkot – nevezetesen, feltételezi, hogy a tettnek nincsenek időbeli előzményei és következményei:

„[A] döntés szabad akarata a szó szoros értelmében azt jelenti, hogy úgy kell cselekedni, mintha ez volna az első és utolsó cselekedet a világegyetemben, mintha nem léteznének olyan okok, melyek ahhoz a helyzethez vezettek, amelyben a döntés megtörténik, mintha a cselekvésnek közvetlenül az utolsó ítélet előtt kellene végbemennie, ahol az idő megszűnt, és a tettnek csak olyan következményei lehetnek, amelyek tiszta etikai szándékában ontologikusan vele együtt tételeződnek."[69]

[68] „Hozzászólás", 840.

[69] „Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika". *Heidelbergi*, 263. (Tandori Dezső fordítása.)

Jóllehet Lukács ezt a megállapítást nem használja érvként az erkölcsi döntés kanti felfogásával szemben, az *Esztétika* egy későbbi helyén világossá teszi, hogy a cselekvés „atomisztikus" felfogása komoly érdemi problémát okoz neki: az következik ugyanis belőle, hogy az etikából kihullik a konkrét, időben folyamatos jellem és ugyanígy a másik ember konkrét igényeihez való viszony:

> „Az etikai tett következménye problémájának kikapcsolása révén, amennyiben ez a tett nem áll közvetlen viszonyban a céllal és az érzülettel, a létező tárgyak objektumvilága egyáltalán nem jön számba e szféra szempontjából. Maga a szféra elszigetelt, mindig újra kezdődő, úgyszólván őskezdetet jelentő egyedi cselekvések végtelen sorából épül fel, ahol is a szubjektumnak minden cselekvési alkalomkor újra akarata részévé kell tennie az etikai maximát, s az etikai norma megvalósultságának vagy meg nem valósultságának megítélése szempontjából csak az ennél az egy tettnél megnyilvánuló érzület jön számba, mintha ez volna az első és az egyetlen tett. [...] E szférában a 'lélek' 'léte' csak eszményként, s a célok teljessége és a rájuk irányuló más szubjektumok [helyesen: a más szubjektumok, akikre a célok irányulnak] csak részint eszményként, részint a cselekvés feltételeként fordulnak elő, s a szféra normatív-folyamatszerű atomizáltságának minden lazítása vagy tömörítése transzcendálja, a gyakorlat metafizikájává teszi az etikát, minek következtében tisztán gyakorlati jellege magától értetődően azonnal megsemmisül, és metafizikai-kontemplatív (vagy kvázi-kontemplatív) jelleggé változik át."[70]

De Lukács még itt is megáll annál, hogy leszögezze: az etikához szükségszerűen hozzátartozik a cselekvés pontszerű, „atomizáló" felfogása és – ebből következően – a képtelenség arra, hogy magába fogadja az időben folytonos jellemet és az emberek közti konkrét viszonyokat. Erre a megállapításra két gyökeresen különböző módon lehet reagálni. Az egyik lehetséges válasz az, hogy az etikai „atomizmus" meghaladására tett minden kísérlet súlyos eltévelyedés. Az idézett hely inkább ezt a konklúziót sugallja. A másik válasz úgy szól, hogy az etika által körülírt magatartást meg kell haladni.

[70] Uo., 338.

Ez a második lehetőség is megjelenik Lukácsnál, mégpedig az *Esztétikával* nagyjából egyidejű esszékben. Az 1910-ben keletkezett „Esztétikai kultúra" az utolsó ítélettel szemközti életvezetés veszedelmes könnyelműségére hívja fel a figyelmet:

> „A permanens tragédia [...] a legnagyobb frivolitás. Az, mert [...] minden könnyűnek találtatik úgyis az utolsó ítélet napján – hol a különbség könnyű és nehéz között az élet valódi dolgaiban? Mert tragikus az élet és a művészet egésze, úgyis mindegy, milyen súlyú és milyen komoly lesz annak minden egyes részlete."[71]

„A lelki szegénységről" című esszé (1911) pedig azt állítja, hogy „az igazi etika [...] emberellenes",[72] és a kötelességteljesítés absztrakt moráljával az etikán túli, személyes jóságot állítja szembe. A jóság egyfelől áttöri a válaszfalakat, melyeket az elvont kötelességek emelnek a lelkek közé: misztikus azonosságot teremt lélek és lélek között (az *Esztétikából* vett idézet is a miszticizmus – a tiszta „metafizikai kontempláció" – alternatívája felől tekint vissza az etikai szféra feltételezett korlátozottságára; ez az életlehetőség egészen marxista fordulatáig foglalkoztatta Lukácsot, még ha változó intenzitással is). Másfelől pedig – és számunkra most ez lesz a fontos – a jóság nem a kötelességet akarja önmagáért, hanem a másik ember „megmentését". A két cél Lukács szerint független egymástól, és ezért a jóság összeütközésbe kerülhet a kötelességgel: „talán bűn minden cselekedete", azonban „a jóság élete nem szorul rá többé a tisztaságra; neki egy másik, magasabbrendű tisztasága van".[73]

Egy kicsit lejjebb ezt találjuk:

> „A tisztaság az életben csak halovány dísz, és sohasem válhat hatóerejévé a cselekvésnek. [...] A tisztaságot akarni pedig [...] éppenséggel nem szabad, mert akkor abszolút tagadássá lesz, és elveszíti a benne volt vad és csodálatos 'mégis'-t: tisztának maradni bűn, csalás és kegyetlenség közepette."[74]

[71] *Ifjúkori*, 430.
[72] *Ifjúkori*, 546.
[73] Uo., 544.
[74] Uo.

Ez a hely, a megfogalmazás pátoszának rokonsága ellenére, nem az 1918-'19-es erkölcsi dilemmát előlegezi meg. Nem egy etikán belüli konfliktust rögzít, hanem amellett érvel, hogy túl kell lépni az etika álláspontján. De a benne kifejezett paradoxon akkor is nyomást gyakorol a gondolkodásra, ha ez visszahúzódik az etika határai közé, ahogyan „A lelki szegénységről" epizódja után Lukács tette.[75] Mert „csalás és kegyetlenség közepette" csak akkor lehet bűn a tisztaság ábrándjának kergetése, ha erkölcsi felelősségünk nem korlátozódik arra, hogy mi magunk mit cselekszünk, hanem – legalább bizonyos esetekben – arra is kiterjed, amit ugyan mások cselekszenek, de mi elmulasztottunk megakadályozni.

Hogy ez a gondolat miként bukkan föl a „Bolsevizmus" és a „Taktika" között, nagyjából belátható. Amíg Lukács abban a hitben volt, hogy az új világrendhez a „tevékeny szeretet" gyakorlása, a „lassú, szemre nem heroikus, de mélyen felelősségteljes, lelket megőrlő, hosszú és tanító küzdelem" vezet el, addig nem ütközött bele az etika kantiánus felfogásának abba a gyengéjébe, mely pedig évekkel korábban már foglalkoztatta. De mihelyt úgy látta, le kell mondania erről a hitről, a régi felismeréseket újra mozgósíthatta a hasonló szerkezetű – bár jóval tágabb dimenziójú – probléma.

Idáig a gondolati út nyomon követhető. Amihez nincs fogódzónk, az a negatív felelősség egészen szélsőséges, a legkövetkezetesebb konzekvencializmuson is messze túlvezető felfogásának megjelenése. Ennyi azonban mégiscsak kevés a deliberatív hipotézis feladásához.

6. A konverzió hipotéziséről

Tanulmányom elején azt írtam: a deliberatív hipotézis a „természetes kiindulópont". Ez felel meg annak, ahogy az értelmüket használó emberek eljutnak a döntési probléma felismerésétől a döntés meghozataláig. Ezért

[75] A készülő Dosztojevszkij-könyv vázlataiban újra megjelenik az etika túlhaladásának gondolata, de kidolgozatlanul marad; az odavetett félmondatokból az sem derül ki, hogy a választható vagy az elvetendő lehetőségek közé sorolta-e a szerző. Lásd György Lukács: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*. Szerk. János C. Nyíri. Budapest: Akadémiai Kiadó 1985.

különleges oka kell legyen annak, ha helyette a „vak" döntés vagy a konverzió hipotézisét tesszük magunkévá.

Láttuk, hogy a deliberáció menete kielégítően nyomon követhető. A rekonstrukció hipotetikus, nem biztos, hogy a gondolati lépések pontosan ebben a rendben haladtak. De jó okunk van feltételezni, hogy nagyjában és egészében így zajlott le a folyamat.

A Lukács pszichológiai alkatában rejlő motívumokról és azok működéséről alig esett szó. Azonban nem is kellett többet mondanom róla. Nem a személyes történet elbeszélése volt a célom. Csupán azt akartam érzékeltetni, hogy a Lukács gondolkodásában rendelkezésre álló – írásaiból is megismerhető – észokok közrejátszottak, s hogyan játszottak közre, a választás módosításában a „Bolsevizmus" és a „Taktika" között.

Az itt vázolt értelmezés feleslegessé teszi a konverzió hipotézisét. Befejezésül megmutatom, hogy ez a hipotézis egyébként isvalószínűtlen.

A bolsevikok két dolgot képviseltek: a kommunizmus kompromisszszummentes utópiáját és a terror gyakorlatát. Vagy az egyikhez, vagy a másikhoz kellett volna Lukácsnak megtérnie.

Nos, 1918-'19-ben Lukács olyan világnak képzelte el a kommunizmust, ahol „kikapcsolódik a társadalom életéből és az emberek öntudatából minden osztálykülönbség", és „vele kiveszett az emberek egymás közötti életéből, ami őket egymástól elválasztotta: minden harag és minden gyűlölet, minden irígység és minden gőg", s helyette „a szeretet és a megértés" erkölcsi érzelmei hatják át az emberi viszonyokat.[76] Írásai tele vannak bibliai eredetű metaforákkal: a proletariátust „a világtörténet messianikus osztályának" nevezi, a jövő társadalmáról mint az „üdvözülés" birodalmáról és mint „az ígéret földjéről" beszél. A vallási hangoltság vitathatatlan. 1918-'19-ben a szocializmus olyan eszme Lukács számára, melyhez a kellő úgy a szociáldelragadtatottság állapotában valóban meg lehet térni – a „világtörténelmi pillanat" pedig kétségkívül az elragadtatottság állapotába hozta őt.

Csakhogy a konverziónak a „Bolsevizmus" és a „Taktika" között végbement fordulatot kellene magyaráznia – és már a „Bolsevizmus" szerzője is szocialistaként határozta meg önmagát. Mi több, szilárd meggyőződése

[76] „A kommunizmus erkölcsi alapjai". *Forradalomban*, 89.

volt, hogy az ő szocializmusa és a bolsevikoknak tulajdonított szocialista gondolat közt nincs különbség; ugyanaz a „világmegváltó" eszme fűti azokat, akik elvetik az erőszakos forradalom bolsevik útját, mint azokat, akik erre az útra lépnek.[77] Még azt sem hajlandó elfogadni, hogy legalább az eszmébe vetett hit erejében, eltökéltségében különbség volna a két álláspont hívei között.[78]

Ráadásul Lukácsnak nem volt szüksége konverzióra ahhoz, hogy az osztályok nélküli társadalom szeretetetikai ideálját magáévá tegye. Egész fiatalkori gondolkodását annak a lehetőségnek a keresése töltötte be, hogy az emberek ne idegenként, ne önös érdekek és hazugságok által szembeállított lényekként kezeljék egymást, hanem szolidaritás és megértés uralkodjon közöttük. Nagyon hamar foglalkoztatni kezdte a kérdés, hogy nem a munkásmozgalom és annak programja hozhat-e megoldást a problémájára. S bár erre a kérdésre 1918 őszéig következetesen „nem"-mel válaszolt, fenntartásai nem azon alapultak, mintha reménytelenül utópisztikusnak találta volna a szocialista eszmét. Inkább úgy látta, hogy nem eléggé utópisztikus – nem töri át a fennálló világ kényszerfeltételeit.[79]

A régi világ intézményi rendje megingott, s Lukács úgy látta, a krízis egyfelől teret nyit az integrális szocialista eszme előtt, másfelől olyan mélységesnek mutatja a régi világ csődjét, hogy aki ebbe belelát, annak teljes szívéből kívánnia kell a szocializmus eljövetelét. Ettől a perctől fogva vallotta szocialistának magát. De kommunistamég nem volt. A bolsevik diktatúrát még elvetette. Ha tehát a „Bolsevizmus" és a „"Taktika" között világnézeti konverzió ment végbe, akkor annak a terror megítélésében kellett bekövetkeznie. De milyen fordulatról lett volna itt szó?

Az egyik lehetőség abban áll, hogy a forradalmi erőszakban immár nem valami rosszat látott Lukács, hanem valami jót. Nem olyan eszközt,

[77] „Bolsevizmus", 39.

[78] Vagy ha mégis, akkor inkább a demokratikus alternatíva híveinek javára. Uo., 41.

[79] „A szocializmusnak – írja 1910-ben –, úgy látszik, nincsen meg az egész lelket betöltő, vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben," és ezért nem igazi ellensége a polgári kultúrának. Lásd „Esztétikai". *Ifjúkori*, 428. „A proletárság ideológiája, az ő szolidaritás gondolata ma még oly absztrakt – állítja Lukács még 1918 elején is –, hogy nem képes [...] igazi, az élet minden megnyilvánulására kiható etikát nyújtani." Lásd „Balázs Béla: Halálos fiatalság". *Ifjúkori*, 686.

amely nélkül az új világ talán nem teremthető meg, de amely idegen az új világtól, hanem az első lépést az új világ megteremtésének útján.

Hogyan volna lehetséges ez? Tegyük fel, hogy az erőszak generális tilalma a régi rend erkölcséhez tartozik, és ezt az erkölcsöt az elnyomók kényszerítik rá az elnyomottakra azért, hogy megtartsák őket alávetettségükben. Ahhoz, hogy az elnyomottak felemeljék a fejüket, ahhoz, hogy alkalmassá váljanak az új rend új erkölcsének megalkotására, előbb szét kell törniük a régi rend erkölcseit. Be kell bizonyítaniuk, hogy az uralkodó osztály által kikényszerített normáknak többé nincs hatalmuk fölöttük. S ezt teszik meg a jogon kívüli erőszak vállalásának gesztusával. Ebben az esetben a terror nem a hatalom megszerzésének és megtartásának puszta eszköze, hanem önmagáért végrehajtandó, erkölcsi tett.

Az erőszak mint szabadító, fölemelő, teremtő aktus gondolatának elfogadásához Lukácsnak alighanem valóban konverzión kellett volna keresztülmennie. Ez az etikai relativizmussal és irracionalizmussal terhes, sötét eszme ugyanis – noha olvasta Georges Sorelt – tökéletesen idegen volt 1918 előtti gondolkodásától. Csakhogy ennek az eszmének a „Taktiká"-ban sem találjuk nyomát. Az erőszak kultusza a bolsevizmus felé tett fordulat pillanatában sem érintette meg Lukácsot; az erőszak erkölcsi öncélúságának gondolata, mely oly fontos szerepet játszik majd Jean-Paul Sartre filozófiájában,[80] összeegyeztethetetlen a „Taktika" kulcsfordulatával: „[C]sak annak gyilkos tette lehet – tragikusan – erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad".

A feltételezett konverzió tehát nem tulajdonítható a terror pozitív vonzásának. Ha Lukácsot mégis valamiféle megtérésélmény fordította volna a bolsevik stratégia felé, ez az élmény csakis negatív lehetett. Ahhoz a belátáshoz kellett kötődnie, hogy a fennálló világrend erkölcsileg tarthatatlan, és ugyanakkor lehetetlen megváltoztatni a jogon kívüli erőszak masszív alkalmazása nélkül. Feltéve, hogy Lukács így gondolta, a végső kétségbeesés elsodorhatta odáig, hogy minden ésszerű ellenvetése dacára a bolsevizmusban próbáljon megkapaszkodni – mert, ahogyan

[80] Lásd Jean-Paul Sartre: Préface. Frantz Fanon: *Les damnés de la terre*. Párizs: Maspéro 1961, valamint Sartre: *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard 1983, 412-421.

1971-es tanulmányunkban írtuk, másban már végképp nem kapaszkodhatott meg.

Ez a megállapítás talán plauzibilis volna, ha a „Taktika" nem a „Bolsevizmus"-ra következik. Csakhogy a „Bolsevizmus"-ra következett, ezt az esszét pedig abban a kivételes pillanatban írta Lukács, amikor úgy tűnt föl neki, hogy a szocialista világrend békés eszközökkel is megközelíthető. 1918 utolsó hónapjaiban kevésbé látta kilátástalannak az emberiség ügyét, mint előtte bármikor. Nincs okunk feltételezni, hogy a végső elkeseredettség lelkiállapotában leledzett volna. Pillanatnyi világképe nem indokolja meg a negatív impulzust, mely a kétségbeesés erejénél fogva fordította volna át gondolkodását a forradalmi diktatúra igenlésébe.

Most pedig idézzük fel az eseményt, melynek során Lukácsban megérlelődött a döntés, hogy belép a kommunista pártba. Ha volt konverzió: ez volt a pillanata. A Párttörténeti Intézet munkatársai, akiknek Lukács évtizedekkel később beszámolt a történetről, a következőket jegyezték le:

> „[A]kkor érett benne elhatározássá ez a lépés, amikor Fogarasi Bélával meghallgatták a KMP előadássorozatának egyik témáját, amelyet Rudas László adott elő – az előadás maga igen rossz benyomást tett rájuk. Már elmenőben voltak, amikor azt mondta Fogarasinak: Nézze, Fogarasi, egy hét múlva úgyis belépünk a pártba, miért ne lépjünk be most."[81]

A döntés hirtelensége esetleg azt az érzetet keltheti, mintha itt valóban egy megtérési esemény zajlott volna le. De miféle konverzió lett volna ez? A megtéréshez valamilyen rendkívüli tapasztalat szükségeltetik, mely hirtelen mindent új megvilágításba helyez. Saulus a damaszkuszi úton sugárzó fényt pillant meg, és égi szózatot hall: „Saul, Saul, mit kergetsz engem?" Rudas „igen rossz benyomást" keltő előadása mint égi hang? No nem. Ha Lukács döntése valóban ott, abban az előadóteremben érlelődött meg, akkor hirtelen jött ugyan, de aligha valamiféle megtérésélmény hatására.

Ismert jelenség, hogy amikor az ember valamilyen nehéz gondolati munka vége felé jár, már közel a megoldáshoz, de még nem a megoldásnál, akkor az utolsó akadályon önmagukban jelentéktelen, véletlenszerű hatások – egy szó, egy kép, egy gesztus – is átsegíthetik. Nem lehetet-

[81] Jegyzetek „A bolsevizmus mint erkölcsi problémá"-hoz, *Forradalomban*, 380.

len, hogy Rudasnak volt egy mondata vagy szófordulata, mely megadta a lökést a kusza szempontok összerendeződéséhez. Ez triviális kísérőjelensége a problémamegoldó gondolkodásnak; nem kell hozzá a megtérés hipotézise.

Rudas előadására december 31-én került sor. Amikor Lukács helyet foglalt a hallgatóság soraiban, már hetek óta zajlott benne a „Bolsevizmus" előföltevéseinek újragondolása. Messzire juthatott az érvek és ellenérvek közti hánykolódás. Ahogy az „igen rossz benyomást" keltő előadás háttérzaja közepette a saját problémáján töprengett, egyszer csak észrevehette, hogy az egymással küzdő megfontolások összerendeződtek, és ítéletük a novemberi választás ellen billenti el a mérleget. Még egyszer végigpörgetve magában gondolati vívódásának stációit, felismerhette, hogy a folyamat nyugvóponra jutott. Elszállt belőle a kétely és ingadozás. Tudja, hogy egy hét múlva sem döntene másképp, mint ebben a pillanatban: miért halogatná hát a cselekvést?

Ha így történt – ha magát a gyakorlati döntést csak Rudas hallgatása közben érte utol a revízió –, akkor azt is megérthetjük, hogyan volt lehetséges, hogy jóllehet Lukács minden világnézeti problémáját megosztotta Vasárnapi Kör-béli barátaival, azok mégis azt hitték, egyik pillanatról a másikra pálforduláson ment keresztül. Látták az etikai kérdéseket, melyekkel Lukács viaskodott, de nem vették észre, hogy a küzdelem tétje az egyszer már meghozott politikai döntés fenntartása vagy elvetése.

7. Az átmenet kontinuitása – a gondolat diszkontinuitása

Írásom elején két átfogó hipotézist állítottam szembe egymással: a kontinuitás és a diszkontinuitás hipotézisét. A diszkontinuitási hipotézist mindkét változatában – mint egy „vak" döntés vagy mint egy megtérési esemény feltételezését – cáfoltam. Megmutattam, hogy nincs okunk kétségbe vonni: Lukácsot a gyakorlati deliberáció szokásos lépései vezették el a kommunista mozgalom választásához. Adva van a kontinuitási hipotézis számára nélkülözhetetlen, hiányzó láncszem.

Azonban arról is szó volt az elején, hogy a folytonosság meglétéről vagy hiányáról két különböző perspektívában beszélhetünk. Az egyik a végrehajtott fordulat módjával kapcsolatos, a másik a tartalmára vonatkozik. Ez az értelmezés a fordulat módjában mutatta ki a folytonosságot, tehát az észérvek közreműködését. Nem vizsgáltam, hogy a két korszak közt elegendő érdemi folytonosság maradt-e.

Márkus György egy egészen minimális kritériumot javasolt az érdemi folytonosság megállapítására: „Ahol a válaszok polárisan ellentettek lehetnek, ott a kérdésnek kell azonosnak lennie." De valóban érintetlenül hagyta-e a kérdést az 1918-'19-es fordulat?

Nos hát, a kérdés azonossága kétségkívül fennáll a fiatalkori művek és a „Taktika" között. 1918-19-ben Lukács még ugyanazon a tág etikai problémakörön belül mozog, mint a megelőző évtizedben. Innen meríti az érveket politikai döntéséhez, és ez határozza meg első marxizmusának karakterét. Ez a marxizmus-felfogás nemhogy kizárná, egyenesen feltételezi az egyéni felelősség eszméjét.

Az 1918-'19-ben még élő kérdésföltevés azonban már 1920-ban nyom nélkül eltűnik. Lukács írásai ettől fogva nem új válaszokat adnak a régi kérdésekre. Magukat a kérdéseket vetik el. Nyoma sincs bennük az etikai problémának. Elméleti hely sincsen a számára.

Az etika nyelvezetét már ebben az évben is csupán egyetlen írás használja, és az is csak a kommunista párt – nem a kommunizmust választó egyén – vonatkozásában:

> „A szabadság birodalmának már akkor élnie kell a kommunista pártok cselekedeteiben, amikor az őket követő tömegek még nem képesek elszakadni a kapitalizmus korrupt talajáról. [...] A kommunista pártnak kell először megtestesítenie a szabadság birodalmát; benne kell először uralomra jutnia a testvériség, az igazi szolidaritás, az áldozatvállalás és áldozatkészség szellemének."[82]

Lukács ekkor már úgy véli, hogy a munkásmozgalom részeseként új, magasabb nézőpontra tett szert, ahonnan visszatekintve kiinduló etikai problémái is a korábbitól radikálisan eltérő megvilágításba kerülnek. Innen nézve az egyéni választás erkölcsi dilemmái, melyek 1918-'19 fordu-

[82] „A kommunista párt morális küldetése". *Történelem*, 125 sk. Ezt az írást már-már önmaga paródiájává teszi, hogy Lukács a „kommunista szombatok"-ban véli meglátni a bizonyítékot, hogy a szovjetorosz párt nem csupán hatalmi intézmény, hanem egyszersmind tagjainak erkölcsi mozgalma is.

lóján foglalkoztatták, mind-mind egy hamis kérdésföltevés szülötteinek tűnnek föl. Az, hogy egyáltalán megfogalmazódtak, utólag visszapillantva azt bizonyítja Lukács számára, hogy a „Taktika" szerzője még a burzsoá individualizmus álláspontjáról választotta a kommunizmust. A csatlakozás azonban elvezette a proletár osztálytudat kollektív álláspontjához, ahonnan nézve a „Taktika" kérdései: álkérdések.

A proletariátus mint kollektív cselekvő számára a társadalom törvényei nem rögzített adottságok, s ezért az osztály – a történelem azonos szubjektum-objektuma – perspektívájából megszűnik a szándék és a következmény dualitása, véli most Lukács. „A proletariátus mint a társadalom elgondolásának szubjektuma egycsapásra megoldja a tehetetlenség paradoxonát: a tiszta törvények fatalizmusa és a tiszta érzület etikája közti dilemmát", írja „Rosa Luxemburg, a marxista" című esszéjében.[83]

Amikor 1920-ban a kommunista mozgalom két soros „elhajlását", az opportunizmust és a puccsizmust ostorozza Lukács, a következő mondatokat írja le:

> „Az opportunisták azt hiszik, hogy a proletariátust 'felvilágosító munka' segítségével fokozatosan 'éretté' tehetik a forradalom számára. A puccsisták teljesen kikapcsolják ezt a kérdést, mivel egyszerűen a saját 'forradalmi' tudatukat csempészik a tömegeké helyébe."[84]

A figyelmes olvasó hamar észreveszi, hogy a kritika Lukács saját korábbi írásainak is szól. Az első mondat a „Bolsevizmus" álláspontját intézi el, a második a „Taktiká"-ét. Ennyi maradt a dilemmából és filozófiai előföltevéseiből.

Ez a hirtelen kiüresedés első pillantásra nehezen érthető. A proletariátus „mint a társadalom elgondolásának szubjektuma" a „Taktika" szerzője számára még nem volt annyira magától értetődő valóság, hogy a reá való hivatkozás minden paradoxont „egycsapásra" megoldjon. Végtére is Lukács itt abból indult ki, hogy a munkások empirikus tudata nem esik egybe az osztályuk világtörténelmi hivatását kifejező osztálytudattal. Márpedig

[83] *Történelem*, 263. (Berényi Gábor fordítása.) Ez az írás először 1921-ben jelent meg, majd kibővítve és átdolgozva bekerült az 1923-as *Geschichté*be.

[84] „Opportunizmus és puccsizmus", *Történelem*, 136.

ha nincs egybeesés, akkor nem kézenfekvő, hogy a proletariátus azonos volna „a társadalom elgondolásának szubjektumával".

Igaz, 1919 első felében Lukács még bízott benne, hogy az „empirikus" és a „világtörténelmi" osztálytudat közti távolság a forradalmi helyzetben rövid idő alatt elenyészhet. „Rohamosan közeledünk" a proletáröntudat fejlődésének utolsó fázisához, írja május 1-jén, amikor „a pillanatnyi érdekek habozás nélkül" alárendelődnek „a végső célok megkövetelte cselekvésnek".[85] Júliusban azonban már arról értekezik, hogy ha a proletárokban nem lesz elegendő öntudat a termelési fegyelem önkéntes helyreállításához, akkor vissza kell állítani a kapitalizmusból ismert intézményi kényszereket.[86] A Tanácsköztársaság bukása után pedig keserűen kell megállapítania: „Csak elvakult romantikusok felejthették el azt, hogy a szociáldemokrata árulók által félrevezetett munkástömegek a diktatúra ellen és a 'demokratikus' Peidl-kormány mellett voltak."[87]

Úgy tűnik tehát, Lukácsnak minden oka megvolt rá, hogy kétségesnek lássa a munkásosztályról mint a társadalom elgondolásának kitüntetett szubjektumáról szóló eszmefuttatásokat. De ha ezen az úton elindul, nemcsak a „Taktika" álláspontját kellett volna feladnia. Vissza kellett volna menni a „Bolsevizmus" mögé. Hiszen már ott ez áll: ha igaz, hogy a proletariátus osztályharca is csupán partikuláris érdekekért folyik, akkor „a szocializmus minden eszmei tartalma, a proletárosztály közvetlen anyagi érdekeinek kielégítésén kívül, csak ideológia lett volna. *És ez lehetetlen*."[88] Most azonban ki kellett volna mondani, hogy lehetséges. Ám ha Lukács számára már a forradalom felszálló ágában elfogadhatatlan volt, hogy a munkásmozgalom sem hoz megoldást a világ elviselhetetlenül mély erkölcsi válságára, akkor még kevésbé volt elfogadható most, az ellenforradalom idején, amikor a munkásságot elnyomták és tombolt az antikommunista erőszak. Tehát előre kellett menekülni.

Amíg Lukács bízott benne, hogy a proletáröntudat utolsó fázisa „rohamosan közeledik", addig úgy vélte, a forradalmi proletariátusnak nem

[85] „A proletáröntudat fázisai", *Forradalomban*, 123, 122.

[86] „Az erkölcs szerepe", 188 sk.

[87] „Korvin Ottó", *Történelem*", 66.

[88] „Bolsevizmus", 40. (K. J. kiemelése.)

valamiféle újtípusú pártra van szüksége – egyáltalán nincs is szüksége pártra:

> „Amire az elmélet embereit nehéz gondolati munka vezeti rá, az a proletárnak osztályhelyzeténél fogva adva van – feltéve, hogy ráeszmél a maga igazi osztályhelyzetére és ennek minden következményére. [...] Ezzel pedig megszűnt úgy a szociáldemokrata, mint a kommunista párt létjogosultsága. [...] A kommunisták tudatosan csak azért szerveződtek meg pártkeretekben, hogy minden pártkeretet széttörjenek."[89]

A felismerés, hogy a proletariátus ráeszmélése „a maga igazi osztályhelyzetére" kétségbeejtően nehézkes folyamat, megváltoztatta Lukács viszonyát a párthoz. Arra jutott, hogy a proletariátus „világtörténelmi" tudatának kell, hogy legyen valamilyen szervezeti letéteményese az osztály „öneszmélése" előtti, beláthatatlanul hosszú időszakban, és ez nem lehet más, mint a kommunista párt:

> „[A] kommunista párt a proletariátus forradalmi akaratának szervezeti kifejeződése. Kezdetben ezért sohasem foglalhatja magába a proletariátus egészét; a forradalom tudatos vezetőjeként, a forradalmi eszme megtestesítőjeként a munkásosztály legtudatosabb élharcosait, a valóban forradalmi és osztálytudatos munkásokat egyesíti."[90]

A legelső kérdés, amelyben Lukács a Tanácsköztársaság bukása után visszakozott, éppen a párt szerepének megítélése volt.[91] S amikor ez megtörtént, a kör bezárult.

Lukácsot valószínűleg megnyugvással töltötte el a szabadulás 1918-'19 etikai kérdésföltevésétől. „Saját életünk, saját végső lehetőségeink magaslatán nem tudnánk élni", írta évekkel korábban „A tragédia metafizikája" c. esszében.[92] A „Taktika" azt kívánta volna tőle, hogy kommunista forradalmárként szüntelenül „saját végső lehetőségeinek magaslatán" éljen, nap mint nap kegyetlenül kiélezett morális dilemmákkal nézzen szembe,

[89] „A proletáregység helyreállításának elméleti jelentősége", *Forradalomban*, 103.
[90] „A kommunista", 121.
[91] „Önkritika", *Történelem*, 59 skk.
[92] *Ifjúkori*, 493.

és teljes következetességgel élje végig őket. Fellélegezve gondolhatott arra, hogy erre semmi szükség. Elegendő a párt odaadó katonájának lenni, a nagy egész részeként tenni a maga dolgát, jelentéktelennek látszó, köznapi feladatokat megoldani.

Még abba is belenyugodhatott, hogy a nyugati világban lassan konszolidálódik a kapitalizmus, Szovjet-Oroszország pedig gazdasági kompromisszumot köt a tőkés vállalkozókkal és a kulákokkal. Annak sem kellett megzavarnia, hogy a kompromisszumot utóbb felrúgták, az osztályidegen elemeket elsöpörték, majd utánuk küldték azokat is, akik a nagytakarítást végezték. Miközben a „világtörténelmi pillanat" az egyre távolodó jövőbe tűnt, a párthoz való tartozás már most, a jelenben is garantálta Lukács számára, hogy ő maga túl van a vállalhatatlan régi világon. Az út egészen a moszkvai perek apológiájáig vezetett.[93]

1918-'19-ben Lukács akkor se láthatta volna előre a harmincas évek totalitárius terrorját, ha több szkepszis lett volna benne a forradalmi bűnvállalás iránt, mint amennyi volt. Ezért akkori választását nem ítélhetjük meg azon az alapon, hogy választott pártjának uralma totális diktatúrához vezetett. De ugyanezzel a választással megfosztotta magát az eszközöktől, melyek lehetővé tették volna a számára, hogy a totális diktatúrát elítélje és megtagadja, és ez már történelmietlen visszavetítések nélkül is megítélhető.

Igaz, Lukács a legrosszabb években is megőrzött valamit szellemi önállóságából, Sztálin halála után pedig mind kritikusabbá vált a szovjet szocializmus gyakorlatával szemben. De soha nem sikerült olyan nézőpontot elfoglalnia, ahonnét eredeti választását szuverén szemmel értékelhette volna át. Politikai testamentumnak szánt könyvecskéje, a *Demokratizálódás* a szembenézésre való képtelenség kínos dokumentuma.[94]

Filozófiai gondolkodásában sem tudta feldolgozni kommunistává válásának következményeit. A premarxista és a marxista korszak közti kontinuitás bizonyítékaként emlegetik – emlegettük mi is –, hogy a befejezetlenül maradt ifjúkori esztétika alapvető kategóriái, bár részben módosult

[93] Lásd Lukács György: *A polgári filozófia válsága*. Budapest: Hungária 1949, 174, 196.
[94] Lukács György:*A demokratizálódás jelene és jövője* (1968). Budapest: Magvető 1988.

jelentéssel, újra feltűnnek *Az esztétikum sajátosságá*-ban. Lukács esztétikai fogalomkészletében valóban meglepően sok az állandóság. Csakhogy a fiatal Lukács elsősorban nem esztéta. Az ő centrális problémája –1971-es vázlatunk erre is rámutatott – etikai-kultúrfilozófiai természetű; a művészetben csupán ennek az esztétikainál alapvetőbb problémának az egyik megnyilvánulási módját látja. S az idős Lukács az *Esztétika* befejezése után vissza akar térni az etikához is – azonban ez a kísérlete fiaskóval végződik. Egyre halogatja a *magnum opus* papírra vetését; az etika tárgyalása helyett egy "társadalomontológiai" előszó fogalmazásába kezd; a kézirat csak nő, csak nő, míg végül egy három teljes kötetre rúgó, monstruózus romhalmaz marad belőle.

Lukács persze túlságosan nagy formátumú gondolkodó volt, semhogy egész 1918 utáni munkássága egyetlen csődtömeg legyen. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* korszakos jelentőségű, nagy hatású mű volt; „Eldologiasodás"-fejezete jelentős filozófiai teljesítményeket inspirált. A *Der Junge Hegel* talán elsőként tárta föl a francia forradalom és a klasszikus politikai gazdaságtan hatását Hegel gondolkodására. A *Goethe és kora* egyik-másik darabja teli van finom megfigyelésekkel, a kései „Minna von Barnhelm" karcsúsága lenyűgöző. Az öregkori *Esztétika* gondolati váza nagyszabású, számos részlete maradandóan érdekes.

Nem sokkal a halála előtt Lukács állítólag mégis azt mondta: „Ich bin eine gescheiterte Existenz."[95] Ha így volt, akkor kétségbeesett fájdalommal búcsúzott az élettől. De legalább a vereség tényébe belelátott. 1918-'19 fordulóján addigi szellemi pályájának csúcspontjára érkezett. A csúcson hatalmas erkölcsi és intellektuális erőfeszítéssel megfogalmazott a maga számára egy döntési problémát. Ezt a problémát a történelem tragikus kataklizmája állította elé, mellyel a legnagyobb erkölcsi komolysággal nézett szembe. A probléma megfogalmazásának melléktermékeként jelentős filozófiai belátásokat vetett papírra. A fő termék – az alternatíva jellemzése s az erre támaszkodó politikai választás – azonban hibás volt, és ezt a katasztrofális hibát Lukácsnak soha többé nem sikerült helyesbítenie.

[95] Idézi Vajda Mihály: „A különbség", *Holmi* 15 (2003) 819-823 (819).

A pozitív szabadság két fogalma

1. *Bevezetés*

Isaiah Berlin egyik központigondolata az a pesszimista felismerés, hogy értékfogalmainkat gyanakvással kell kezelnünk, mert veszélyes visszaélésekre adnak lehetőséget.

> „Amikor az eszméket elhanyagolják azok, akiknek foglalkozniuk kellene velük", írja, „akkor az eszmék akadálytalanul erőre kaphatnak és ellenállhatatlan hatalomra tehetnek szert emberek sokasága fölött, és ez a hatalom túlságosan erőszakossá válhat ahhoz, hogy racionális kritikával hatni lehessen rá."[1]

Ideáljaink, melyek torzítatlan formájukban csodálatra és követésre méltók, könnyen *„véres fegyverré"* válhatnak.[2]

Berlin szerint a szabadság eszméje kiváltképp kiszolgáltatott a visszaéléseknek. Eszmetörténeti kutatásai java részét annak a problémának szentelte, hogyan fajult el, hogyan fordult önmaga ellentétébe a szabadság jelentése Rousseau és – mondjuk – Lenin között.

Korának két végzetes fejleménye töltötte el aggodalommal: egyfelől a liberális demokrácia hatalmas külső ellenségeinek felemelkedése, másfelől a liberális gondolkodás belső eróziója. Különösen ez utóbbi foglalkoztatta. Ebben vélt magyarázatot találni arra a jelenségre, hogy totalitárius diktátorok a totális szabadság bajnokának szerepében tetszeleghettek, s hogy megingott a meggyőződés, mely szerint a liberális alkotmányok által biztosított – korlátozottabb, ám valódi – szabadságméltó a védelemre.

A szabadság ellenségeiaz elmúlt évszázadokban két igen különböző érvet adtak elő ügyük mellett. Egyfelől azt állították, hogy a szabadság nem

[1] Isaiah Berlin: „A szabadság két fogalma." Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa 1990. (Fordította Erős Ferenc és Berényi Gábor.)
[2] Uo., 336.

olyan fontosérték, mint a liberálisok hinni szeretnék, vagy talán nem is érték egyáltalán. A felvilágosodás optimista emberképe végzetesen elhibázott, állították a konzervatív kritikusok. A hétköznapi emberkényszer és irányítás hiányában nem képes megfelelő életet élni; így hát számára a szabadság végső soronnem áldás, hanem átok. Ezt az érvet a liberálisok nehézség nélkül elháríthatták. A második, jóval radikálisabb érv viszont belülről támadta a liberális gondolkodást. Nem kisebbítette a szabadság értékét; inkább azt állította, hogy a valódi szabadság és a valódi hatalom egy és ugyanaz a dolog. Ha az egyén tetszése szerint követheti partikuláris érdekeit, a közösség széthullik. Erős vezetés alatt azonban helyreáll, a közös sors pedig célt és értelmet ad az egyén életének, aki így valóban szabaddá válik – szabadságasokkal valóságosabb lesz, mint a liberális rend alatt.

Berlin döbbenten állapította meg, hogy ez az érv mágikus vonzerőt gyakorolt a szabadság barátaira. Híres esszéjében, „A szabadság két fogalmá"-ban nem elsősorban fogalmi tisztázásra törekedett, nem a negatív és a pozitív szabadság jelentését akarta megvilágítani; azt kívánta kimutatni, hány- és hányféleképpen fajulhatott el, fordulhatott önmaga ellentétébe e két fogalom – különösképpen a pozitív szabadság – jelentése.

Tanulmányomban arra mutatok rá, hogy ez az analízis belső ellentmondásoktól terhes. Berlin nem volt rendszeres gondolkodó. Nem volna helyes, és nem is volna különösebben tanulságos, ha érvelési hibáit kérnénk számon rajta, miközben ő maga nem is törekedett szigorú érvelésre. Önmagában nem érdekes, hogy különböző időben és helyen tett állításai közt ellentmondásokat fedezünk-e föl. Gondolkodásának belső feszültségei azonban méltók a figyelmünkre.

Először a pozitív szabadság fogalmának kétértelműségével foglalkozom. Megmutatom, hogy Berlinkét különböző fogalommal dolgozik, amelyek más és más viszonyban állnak a negatív szabadság fogalmával. Ezután megpróbálom felderíteni, milyen okok állnak e kétértelműség hátterében. Igyekszem érzékeltetni, hogy a szerző nem véletlenül ért két dolgot ugyanazon a kifejezésen: a fogalmi ambivalencia azzal függ össze, hogyan ragadta meg a szabadság önnön ellentétébe fordulásának folyamatát.

Berlin a történetet „csalárd érvek" láncolataként írja le. Minden lépés egy-egy gyanús állítás az individuum természetéről, az egyén és társadalom viszonyáról, valamint az egyén céljairól. Ezek az állítások – a személy magasabb és alacsonyabb rendű énre való „metafizikai kettéhasadásának", az individuum és a társadalom organikus egységének és az értékmonizmusnak a tézisei – volnának felelősek azért, hogy a pozitív szabadság fogalma önmaga ellentétébe fordult.

Berlin két alapvetően különböző módon közelített e tézisekhez; innen erednek gondolkodásának belső feszültségei.

Értelmezése szerint az értékmonisták azt állítják, hogy a valódi értékek összhangban állnak egymással, harmonikus rendszert alkotnak; összeegyeztethetők, „sőt talán egyik a másikat vonja maga után".[3] Az értékmonizmussal szembeállított értékpluralizmus azonban többet jelent számára, mint az értékek sokféleségébe vetett hitet: a józanabb monisták is készséggel elfogadnák, hogy egynél több végső érték létezik. Értékpluralizmuson Berlin a különböző végső értékek egymáshoz való viszonyának sajátos felfogását értette: a végső értékek kölcsönösen függetlenek egymástól, összeütközésbe kerülhetnek, kategorikus követelésekkel lépnek fel, ellenállnak a rangsorolásnak, és annak is, hogy valamilyen magasabb mércével egybevetve mérjük össze őket.[4]

Ez a felfogás azt sugallta, hogy a pozitív szabadság maga is végső érték; logikailag független a negatív szabadságtól, és riválisa annak. Ugyanebbe az irányba mutatott Berlin meggyőződése, mely szerint a demokrácia önálló politikai ideál, a kollektív önkormányzat ideálja, s mint ilyen konfliktusba keveredhet az egyén személyes jogaival. Íme tehát a pozitív szabadság első fogalma, a „Két fogalom"-ból kirajzolódó „hivatalos" álláspont.

A személy metafizikai kettőségének és a társadalom organicista felfogásának elvetése viszont az ellenkező irányba terelte Berlin gondolatmenetét: a pozitív szabadság egy másik fogalmának körvonalazása felé. E második fogalom nem sokban különbözött a negatív szabadságtól – voltaképp a negatív szabadság tartalmát fogalmazta át pozitív terminusokban. Nevezzük ezt a pozitív szabadság „nem hivatalos" fogalmának, hiszen nincs rá szövegszerű bizonyítékunk, hogy Berlin tudatában lett volna a két fogalom különbségének, nemhogy a köztük lévő feszültségnek. Ha feltűnt volna neki a lappangó feszültség, valószínűleg szabadulni

[3] Uo. 433.

[4] „Az abszolút követelmények közötti választás szükségessége tehát kiküszöbölhetetlen jellegzetessége az emberi állapotnak." Lásd „Két fogalom", 437.

próbált volna a második fogalomtól. Hogy ezt megtehesse, módosítania kellett volna a történeten, melynek során a pozitív szabadság fogalma – mint állította – elfajult és önmaga ellentétébe fordult. A szabadságról és az értékpluralizmusról vallott elméleti álláspontját azonban nem kellett volna felülvizsgálnia.

Így hát ez a megoldás megszabadította volna a pozitív szabadság „hivatalos" fogalmát a „nem hivatalos" fogalom árnyékától. Ám a „hivatalos" fogalom, mint hamarosan megpróbálom kimutatni, maga is komoly problémákat vet fel, melyeketnem lehet megoldani Berlin elgondolásának– különösen az értékpluralizmusról alkotott felfogásának – általános keretei közt.

Berlin felfogásának legjelentősebb mai kritikusa, Ronald Dworkinazt állítja, hogy a jó élet etikai értékei, a morál és a politika értékei nem riválisai egymásnak. Inkább egyazon átfogó világszemlélet különböző vetületeit kell látnunk bennük; ha helyesen fogjuk fel a dolgot, észrevesszük, hogy „egymásból nőnek ki és egymásban tükröződnek".[5] Én egy kevésbé ambiciózus állítás mellett fogok érvelni. Megpróbálom kimutatni, hogy Berlin néhány fontos állítása a negatív szabadságról csak akkor válik értelmessé, ha abból indulunk ki, hogy az emberi értékek univerzuma legalább részlegesen rendezett. Továbbá azt állítom, hogy az egyéni szabadság és a kollektív önkormányzat konfliktusa nem létezik, jóllehet Berlin azt gondolta róla, hogy elkerülhetetlen. Azért nem létezik, mert a kollektív önkormányzat ugyan önérték, de nem végső érték. Más, alapvetőbb értékek konstituálják, és az egyéni szabadság ezek közé tartozik.

2. A *„próteuszi szó"*

Berlin előszeretettel hangoztatja, hogy a szabadság „próteuszi szó":[6] számtalan jelentést vehet föl, és jelentései egymásba folynak. De miben is

[5] Ronald Dworkin: *Sovereign Virtue.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2000. 237. V. ö. Dworkin: „Do Liberal Values Conflict?" Mark Lilla, szerk.: *The Legacy of Isaiah Berlin.* New York: NYR Books 2001.

[6] „Két fogalom", 341.

áll e sokértelműség? És mindenekelőtt: mi a viszony negatív és a pozitív szabadság között?

Két értelmezés kínálkozik. Az egyik szerint a „szabadság" negatív és pozitív olvasata nem ugyanannak a fogalomnak két különböző értelmezése; két különböző fogalommal van dolgunk, melyeket történetesen ugyanaz a szó jelöl. A negatív értelemben vett szabadság és a pozitív értelemben vett szabadság szószólóit nem az a vita állítja szembe egymással, hogy egy és ugyanazon dolognak – a „szabadságnak"– melyik a helyes értelmezése; nincs is köztük érdemi vita, hisz különböző dolgokról beszélnek. Mindkét fél érvényes ideálok mellett tör lándzsát, noha ezeket az ideálokat nem lehet egyidejűleg megvalósítani. Benjamin Constant műve, „A régiek és a modernek szabadsága" kínál klasszikus példát erre az értelmezésre: a régiek számára a szabadság azt jelentette, hogy részt vesznek az állami kényszer alkalmazásáról szóló közös döntésekben; nekünk moderneknek viszont azt jelenti, hogy rendelkezünk egy védett szférával, melyen belül mentesek vagyunk az állami kényszertől. A részvételként felfogott szabadság szempontjából előnyös feltételek kedvezőtlenek a mentességként felfogott szabadság szempontjából, és *vice versa.*

A második értelmezés szerint a negatív és a pozitív szabadság ugyanannak a fogalomnak rivális értelmezései; a negatív szabadság hívei és a pozitív szabadság szószólói érdemivitában állnak egymással abban a kérdésben, hogy mi a „szabadság" szó valódi jelentése. A negatív és a pozitív szabadság ideálja nem lehet egyszerre érvényes: ha az egyik valódi érték, a másik csak a valódi érték elfajult, önmaga ellentétébe fordult, hamis változata lehet. Történelmi konfliktusuk nem két összeegyeztethetetlen, de egyaránt valóságos érték feszültségéről szól; inkább abból származik, hogy a szabadság fogalmának eltorzítása egy hamis értéket vitt be a világba. E második értelmezés számára Rousseau „Társadalmi szerződés"-e szolgál példával. Rousseau szerint a természetes (negatív) szabadság olyan állapot, melyben az ember nem ura önmagának; csak úgy szerezhet uralmat lépteit ide-oda rángató vágyai és szenvedélyei fölött, hogy cselekvését törvényeknek rendeli alá. Morális (pozitív) szabadsága nem abban áll, hogy semmiféle törvénynek nincs alávetve, hanem abban, hogy olyan törvényeknek engedelmeskedik, melyeket ő adott magának.

Melyik értelmezés volta Berliné? A „Két fogalom" nem ad világos, egyértelmű választ. Bizonyos, hogy Berlin szerint a szabadság fogalma

elfajulhat, önmaga ellentétébe fordulhat. Ilyenkor az elfajult változatok ugyanazt a dolgot jelölik, mint az eredeti, torzítatlan eszme; az utóbbi helyesen írja le a szabadság mibenlétét, míg az előbbiek téves képet adnak róla. Ha valóban ez volt Berlin álláspontja, akkor azt kellett gondolnia, hogy a szabadság fogalma érdemi vita tárgya *lehet*. Az viszont nem következik e felfogásból, hogy a pozitív szabadság eszméje *ténylegesen* is pusztána negatív szabadság elfajult, önmaga ellentétébe fordult változata volna. Hogy ez volt-e Berlin álláspontja, vagy inkább úgy gondolta, hogy a két fogalom különböző eszméket fejez ki, melyek egyaránt érvényesek, és egyaránt eltorzíthatók, az még további vizsgálatot kívánó kérdés.

A „Két fogalom" tárgyát körüljáró korai kéziratok[7] még egyértelműen állást foglaltak az első értelmezés mellett.

> „A szabadság, elsődleges értelmében véve, negatív fogalom; ha szabadságot követelek, azt követelem, hogy semminemű emberi beavatkozás ne akadályozza a cselekvésemet; a téma általános tárgyalása során tudatosan vagy tudattalanul mindvégig előfeltételezzük, hogy ezt jelenti a kifejezés",

mondja Berlin „A szabadság eszméje" című írásában.[8] „A politikai szabadság tehát negatív fogalom", szögezi le „A szabadság két (romantikus és liberális) fogalma" című tanulmányában,[9] mely a pozitív szabadság eszméjét a negatív szabadságfogalom totális eltorzulásával azonosítja.[10]

Mire azonban Berlin „A szabadság két fogalma" címmel megtartotta székfoglaló előadását az oxfordi egyetemen, „hivatalos" álláspontja már szemmel láthatóan megváltozott. A negatív és a pozitív szabadság most elkülönült fogalmak; különböző dolgokat jelölnek, és különböző értékeket képviselnek. A „Két fogalom" érvelése szerint – összhangban Berlin immár teljesen kialakult értékpluralizmus-felfogásával – azok az értékek, amelyeket a negatív, illetve a pozitív szabadság testesít meg, függetlenek egymástól, végsők, eltérőek és összeegyeztethetetlenek; mindkét eszme kategorikus követelésekkel lép fel, így valahányszor összeütközésbe kerülnek egymással, kénytelenek vagyunk kompromisszumot létesíteni közöttük.[11] Hajlamuk a konfliktusra a két eredeti, torzítatlan fogalom lényegéből fakad. Bármelyikük eltorzulhat, „ha elhanyagolják őket", de más és más módon. A negatív szabadságot nem az fenyegeti, hogy a szabadság ellentétébe forduljon; inkább azt a veszélyt hordja magában, hogy mértéktelenné válik, veszélybe sodor más értékeket, az egyenlőséget, az emberi élet méltóságát vagy a jólétet. A pozitív szabadság viszont könnyen kerül szembe magának a szabadságnak az ideáljával, könnyen csap át az uralom és az elnyomás apoteózisába.

Ám az eredeti fogalmak nem azért különböznek, és nem azért összeegyeztethetetlenek, mert más és más módon torzulnak el és fordulnak szembe önmagukkal. Konfliktusuk belső lényegükből fakad, abból, ami egyfelől a negatív, másfelől a pozitív szabadságot azzá teszi, ami.

Ha azonban közelebbről szemügyre vesszük a székfoglaló előadást, valamint az annak szerkesztett változatát is tartalmazó kötet bevezetését, kiderül, hogy bár Berlin immár a korai esszékben kifejtett „egyetlen helyes szabadság fogalom" álláspontja helyett a „két különböző szabadság fogalom" álláspontját képviseli, a váltás mégsem tüntette el a korábbi álláspont nyomait. Az így rekonstruálható, nem hivatalos nézet szerint a „szabadság" nem két különböző fogalmat jelölő, közös szó, hanem egy és ugyanazon fogalomra vonatkozik. Igaz, Berlin most már úgy gondolja, hogy a negatív és a pozitív szabadsághoz más és más kérdésekre adott válaszok révén juthatunk el. A negatív értelemben vett szabadságra irányuló kérdés ez: „Mekkora az a terület, amelyen belül a szubjektum [...] számára megengedett vagy megengedhető, hogy megtegye, amit megtenni képes, vagy olyan legyen, amilyen lenni tud, más személyek közbeavatkozása nélkül?"[12] A kérdés, amely a pozitív értelemben vett szabadságra irányítja a figyelmünket,

[7] Lásd Isaiah Berlin: *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Princeton–Oxford: Princeton University Press 2002. (BBC-előadások Helvétiusról, Rousseau-ról, Fichtéről, Hegelről, Marxról és De Maistre-ről), valamint Isaiah Berlin: *Political Ideas in the Romantic Age*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2006.

[8] „The Idea of Freedom." Isaiah Berlin: *Political Ideas in the Romantic Age*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006, 90.

[9] „Two Concepts of Freedom: Romantic and Liberal." *Political Ideas*, 90.

[10] Lásd „Romantic and Liberal", 166 skk. 172 skk.

[11] „Két fogalom", 432.

[12] Uo. 341sk.

így szól: „Mi, vagy ki a forrása annak a hatalomnak vagy beavatkozásnak, amely megszabhatja valakinek, hogy ezt és ne azt cselekedje, illetve ilyen és ne olyan legyen?”[13] Mindazonáltal Berlin úgy gondolja, hogy a két kérdés nem független egymástól: „[A] »pozitív« és a »negatív« szabadság [...] logikai kiindulópontját tekintve nem is esik oly távol egymástól. Teljesen nem különíthető el egymástól a »Ki az úr?« és a »Mekkora terület felett van uralmam?« kérdés.”[14] A „logikai kiindulópontját tekintve nem esik oly távolegymástól” kifejezést Berlin szemmel láthatóan úgy érti, hogy „logikai kiindulópontját tekintve *érdemben* nem esik távol egymástól”, hiszen egy másik helyen így folytatja ugyanazt a mondatot: „mintha a különbség pusztán annyi volna, hogy ugyanazt a dolgot negatív és pozitív módon is megfogalmazhatom”.[15] Ez arra utal, hogy a pozitív szabadság torzítatlan fogalmának terminusaiban megfogalmazott állítások lényegüket tekintve a negatív szabadság torzítatlan fogalmának terminusaiban megfogalmazott állításokat adják vissza, csupán pozitív formában. Ha a két állítás mégsem vágna egybe tökéletesen, ez valószínűleg a szabadság-fogalom – mint általában a politikai fogalmaink – homályosságának számlájára írandó.[16] Mihelyt szigorúan definiáljuk e fogalmakat, különbségük valószínűleg eltűnik. A két érték közti konfliktus tehát elvben megszüntethető. Mikor Berlin a pozitív szabadságot e második fogalomnak megfelelően tárgyalja, nem azt állítja, hogy a pozitív és a negatív szabadság azért lép fel eltérő és potenciálisan egymással konfliktusban álló követelésekkel, mert természetük lényegileg különbözik. Inkább annak tulajdonítja a konfliktus lehetőségét, hogy az elhanyagolt eszmék „akadálytalanul erőre kaphatnak”.[17] Ha úgy találjuk, hogy a pozitív szabadság követelései összeütköznek a negatív szabadság követeléseivel, a magyarázat abban keresendő, hogy veszélyes vizekre tévedtünk: rendes jelentésétől messzire távolodva használjuk a „szabadság” fogalmát.

[13] Uo., 342.

[14] „Bevezetés.” *Négy esszé*, 69sk.

[15] Vagy „szivacsosságuknak”, ahogy a „Két fogalom” írja. Uo., 362. Egy másik helyen Berlin leszögezi, hogy „bármi legyen is közös talajuk, [...] a negatív és a pozitív szabadság nem ugyanaz”. (Uo., 80.) Erről a feszültségről beszélek.

[16] Uo., 341.V. ö. „Romantic and Liberal”, 159.

[17] Uo., 362.

E második gondolatmenetnek van egy meglepő következménye. Mikor Berlin az első szellemében beszél a szabadságról, egyfelől az önmagunk feletti individuális uralomgyakorlásban, másfelől pedig a kollektív önkormányzatban jelöli meg a fogalom lényegét. Az egyén akkor szabad, ha ura a viselkedésének, tehát joggal tulajdonítjuk neki a cselekedeteit. Egy közösség akkor szabad, ha ura a kollektív cselekvésének, azaz tagjairól elmondható, hogy maguk kormányozzák önmagukat. Ha így értjük a dolgot, akkor a pozitív szabadság az egyéni és közösségi *cselekvés* tulajdonsága. A kötet bevezetésében azonban Berlin világossá teszi, hogy a negatív szabadságon *lehetőséget* ért, nem a lehetőséget megvalósító cselekvést: „Az a szabadság, amelyikről én beszélek, inkább a cselekvés lehetősége, mint maga a cselekvés”, írja.[18] Ha viszont a pozitív szabadságról szóló állítások nem tartalmaznak mást, mint a negatív szabadságról szóló állítások pozitív terminusokban adott átfogalmazását, akkor a pozitív szabadság is lehetőségre vonatkozó fogalom. Amikor azt mondjuk, hogy egy individuum vagy egy társadalmi csoport pozitív értelemben szabad, a második gondolatmenet szellemében nem azt értjük ezen, hogy az individuum ténylegesen önmaga ura, vagy a csoport ténylegesen önmagát kormányozza, hanem hogy háborítatlan lehetőségük van arra, hogy urai legyenek önmaguknak, vagy hogy önmagukat kormányozzák. Ám ez nagyon távol van attól, amit (mi és Berlin) normálisan a saját magunk fölötti uralmon vagy kollektív önkormányzaton szoktunk érteni.

Képzeljünk el két individuumot, akiknek nagyjából ugyanolyan lehetőségek állnak rendelkezésükre; az egyik terveket sző, majd megvalósítja őket, míg a másik álmodozik tervezés helyett, vagy ide-oda csapong, ahelyett, hogy cselekedeteit a tervéhez igazítaná: egyformán *lehetőségük* van rá, hogy önmaguk urai legyenek, de csak az első gyakorol *tényleges* uralmat önmaga fölött. Vagy képzeljük el emberek egy csoportját, akik természeti állapotban élnek egymással, és – a természeti állapot feltevésének megfelelően–külső uralom alatt sem állnak. Lehetőségük van az önkormányzásra, de nem állíthatjuk róluk, hogy önkormányzaton alapuló közösséget alkotnának.

[18] „Bevezetés”, 68.

Összefoglalva: a „Két fogalom" a pozitív szabadság két különböző fogalmával operál. Az első önálló fogalom, független a negatív szabadság fogalmától; az így felfogott pozitív szabadság összeütközésbe kerülhet a negatív szabadsággal; s ez a fogalom tényleges cselekvésre vonatkozik. A második viszont lényegileg azonos a negatív szabadság fogalmával; az így felfogott pozitív szabadság nagyon ritkán kerülhet összeütközésbe a negatív szabadsággal, ha egyáltalán összeütközésbe kerülhet vele; ez a fogalom a cselekvés puszta lehetőségére vonatkozik.

Berlin szemmel láthatóan ingadozik a pozitív szabadság e két fogalma között, ám anélkül, hogy tudatában lenne ennek, vagy felmérné, mivel jár, hogy ugyanazzal a szóval két fogalmat is jelöl. Benyomásunkat alátámasztandó érdemes hosszabban idézni az ide vágó szöveget.

> „A »szabadság« szó »pozitív« értelme az egyénnek abból a vágyából fakad, hogy saját magának ura legyen. Azt szeretném, ha életem és döntéseim rajtam múlnának, nem pedig holmi külső erők határoznának rólam. Saját akarati aktusomnak kívánok eszköze lenni, nem pedig másokénak. Szubjektum, nem pedig objektum óhajtok lenni, szubjektum, amelyet saját gondolatai, saját tudatos céljai irányítanak, s nem külső okok mozgatnak. Valaki akarok lenni, nem pedig senki: cselekvő, aki maga dönt, nem pedig róla döntenek; azt akarom, hogy önmagamat én irányítsam, nem pedig a külső természet vagy más emberek, mintha csak dolog volnék, állat vagy rabszolga, aki nem tudja eljátszani az ember szerepét, vagyis aki nem tud önálló terveket és célkitűzéseket kialakítani, illetve megvalósítani."[19]

Abból, hogy nem uralkodik felettünk külső erő, nem következik, hogy urai vagyunk önmagunknak; abból, hogy nem uralkodnak felettünk mások, nem következik, hogy saját gondolataink irányítanak bennünket; abból, hogy nem kezelnek minket dologként, állatként vagy rabszolgaként, nem következik, hogy autonóm módon cselekszünk. Megtörténhet, hogy mások úgy közelítenek hozzám, mintha képes lennék eljátszani a személy szerepét, miközben szó sincs róla, hogy birtokolnám ezt a képességet, nemhogy ténylegesen gyakorolnám. A fenti hosszú idézetben az önmagunk feletti tényleges uralomgyakorlásként értett szabadság összekeveredik az önmagunk feletti uralomgyakorlás háborítatlan lehetőségeként felfogott szabadsággal, és nincs jele, hogy a szerző tudatában lenne, hogy egyszerre két olvasattal dolgozik.

[19] „Két fogalom", 361.

3. *Az önmaga ellen forduló szabadság története*

Tegyük fel, hogyigazunk van, és a „Két fogalom" valóban a pozitív szabadság két fogalma között ingadozik. Milyen magyarázatot adhatunk e kettősségre? Mi késztethette Berlintarra, hogy feladja az „egyetlen helyes szabadságfogalom" álláspontját és a „két különböző szabadságfogalom" álláspontját tegye magáévá; mi az oka, hogy e közben az „egyetlen helyes szabadságfogalom" elgondolását is megőrizte, noha ez homlokegyenest ellenkezett új felfogásával?

Ami az első kérdést illeti, a választ érzésem szerint Berlin demokratikus elkötelezettsége adja meg, továbbá az, ahogyan a demokrácia természetéről gondolkodott. Az 1950-es években, mikor a szabadságról és az értékpluralizmusról vallott nézetei határozott formát öltöttek, Berlinnek fel kellett ismernie, hogy a demokrácia nem ragadható meg a negatív szabadság terminusaiban. „Akik a szabadságért harcoltak, többnyire azért harcoltak, hogy önmaguk vagy képviselőik kormányozhassák őket", mondja a „Két fogalom" vége felé,[20] amihez később hozzáteszi: „a szabadságfogalom »pozitív« értelmezése az, ami a [...] nemzeti és társadalmi önrendelkezési igényeknek a lényegét alkotja".[21] Miközben Berlin elismerte és támogatta a „nemzeti és társadalmi önrendelkezésként" felfogott demokratikus kormányzatot, ugyanakkor fenntartás nélkül elfogadta, hogy demokráciában a legfőbb kollektív döntések a közös bölcsesség és a többségi akarat kifejeződései. Ebből arra következtetett, hogy a demokrácia mint kollektív önkormányzat és a kormányzati beavatkozás hiányaként felfogott szabadság egymástól független értékek, amelyek ezért összeütközésbe kerülhetnek egymással. Az egyéni szabadság „keveset remélhet

[20] Uo., 422sk.

[21] Uo., 436sk.

a többségi uralomtól", szögezte le, „a demokrácia mint olyan logikailag nincs elkötelezve neki, és a történelem folyamán több esetben nem is védte meg, és közben mégis hű maradhatott saját alapelveihez".[22] A kollektív önkormányzat és az egyéni jogok viszonyának e közkeletű értelmezése jól illeszkedik Berlin értékpluralizmus-felfogásához, amely a „Két fogalom" megírásának idején teljesedett ki a szerző gondolkodásában.

De akkor mi magyarázza, hogy a „két különböző szabadságfogalom" álláspontja nem szorította ki teljesen a korai esszékből örökölt „egyetlen helyes szabadságfogalom" álláspontját? Korábban azt mondtam, Berlin nem vette észre, hogy a pozitív szabadság két különböző fogalmával dolgozik. Ám ha a szerző figyelmét elkerülte is, hogy a pozitív szabadság két fogalma nem illeszkedik egymáshoz, ez még nem ad választ kérdésünkre, mivel maga is magyarázatra szorul. Érzésem szerint az, hogy a fogalmi probléma homályban maradt, nem független attól, ahogyan Berlin a szabadság-eszme eltorzulásának történetét látta. Ez a történet, bár az idők során gazdagodott, egészében véve nem sokat változott első előfordulásaihoz képest. Ezt fogom most szemügyre venni.

Berlin szerint az első, végzetes lépés abban állt, hogy a filozófusok „metafizikailag kettéhasították" a személyt egy magasabb és alacsonyabb rendű énre. Míg a magasabb rendű ént a racionális képességekkel, az alacsonyabb rendű ént az egyén fizikai vagy testi mivoltával azonosították. Az alacsonyabb rendű én e felfogás szerint empirikus valóság, a fizikai természethez tartozik, viselkedése hajlamainakés szenvedélyeinek okságibefolyása alatt áll, míga magasabb rendű én kiemelkedik a természeti folyamatok oksági láncolatából. Az empirikus ént passzív dologként jellemezték, melyet ide-oda rángatnak mintegy kívülről rárontó vágyai és hajlamai; egyedül a természetfeletti énnek tulajdonítottak képességet az aktivitásra.[23]

Miután e döntő lépést megtették, a további lépések maguktól adódtak, noha nem feltétlenül a logikai szükségszerűség kényszerítő erejével. Következő lépésben a természetfeletti én döntéseit azokkal a döntésekkel

[22] Uo., 429.

[23] Lásd uo., 363.

azonosították, melyeket az egyén akkor hozna, ha tökéletesen informált volna, és hibátlanul alkalmazná a logika szabályait.[24]

Kétségtelen, amit abban az esetben választanék, ha racionálisabb és tájékozottabb lennék, mint amilyen vagyok, különbözik attól, amit ténylegesen választok. Kétségtelen továbbá, hogy magasabb rendű énem tökéletesen racionális hasonmása a valóságban nem létezik. De már ráléptünk a lejtőre. Elfogadtuk, hogy magasabb rendű énünk a megfigyelhető természeti világon kívül áll. Innen már csak egy nagyon kicsiny lépés feltételezni, hogy a magasabb rendű én tökéletesen racionális hasonmása valamiféle valósággal létező „okkult entitás", majd a valódi magasabb rendű ént azonosítani ezzel az okkult entitással.[25] *Valójában* azt akarom és azt választom, amit ez az okkult entitás akar és választ a számomra. Valahányszor tényleges magatartásom nem alkalmazkodik az okkult én állítólagos döntéseihez, akaratgyengeségről teszek tanúbizonyságot; úgy viselkedem, mint aki nem képes tartani magát az elhatározásaihoz.

A következő lépésben bevezetik az értékmonizmus posztulátumát, mely szerint minden elismerésre méltó érték összhangban áll a többi hasonló értékkel, és harmonikus egészet alkot velük. Ebből viszont az következik, hogy van egy konkrét természeti vagy társadalmi állapot, melyben az összes valódi érték egyszerre megvalósul. Jelen világállapotunk látványosan különbözik e kívánatos állapottól: kénytelenek vagyunk feláldozni az egyik értéket, hogy a másikat megvalósíthassuk, továbbá kénytelenek vagyunk az egyik individuum számára fontos értékeket (akár az életét és a testi épségét is) feláldozni, hogy más individuumok számára fontos értékek megvalósulhassanak. A mai, inautentikus világállapot és az autentikus, ideális állapot közti feszültség minden ember eléugyanazt a feladatot tűzi ki: valamennyien arra kell összpontosítsuk erőinket, hogy társadalmunk olyanná váljék, amilyennek lennie kell.

Önként adódik a következtetés, hogy aki ettől különböző, egyéni céljait követi, ezzel azt bizonyítja, hogy nem kellően racionális lény. Ha egy nála felvilágosultabb egyén arra kényszeríti, hogy valódi célját kövesse,

[24] Lásd uo., 363 skk.

[25] Uo., 364.

ezzel csupán rábírja, hogy azt tegye, amit önként tenne, ha eléggé felvilágosult lenne.[26]

Végül felteszik, hogy a racionális lény egy nagyobb organikus egység része, mely az államban, a vezérben, a pártban vagy bármilyen más, kényszerítő erővel felruházott ágensben testesül meg, és máris levonható a végkövetkeztetés: az individuumot nem külső kényszer korlátozza, hanem önként veti alá magát olyan korlátozásoknak, amelyeket maga emelt önmaga elé.[27]

Mihelyt eljutottak erre a következtetésre, a szabadság barátai a szabadság ellenségeinek táborában találják magukat. A korlátlan, totális hatalom a totális szabadság megtestesülésévé válik a számukra.

„Szörnyű paradoxon" ez, állítja Berlin, és felszólít bennünket, hogy álljunk ellen a „csalárd érveknek", melyek az elfogadására csábítanak. Ám a mód, ahogy ezen érvek csalárd voltát leleplezni igyekszik, súlyos nehézségekre vezet. Amikor számba veszi a „Két fogalom" kritikáit, és megkísérel választ adni a bíráló megjegyzésekre, kénytelen nyomatékosan kijelenteni: véleménye szerint a pozitív szabadság „érvényes egyetemes cél"; majd kissé ingerülten teszi hozzá: „Nem tudom, miért gondolják, hogy ebben [...] kételkedem".[28] Mivel Berlin egyértelműen elismerte a pozitív szabadság értékét, ingerültsége jogosnak tűnik. De mivel olyan leírást adott a pozitív szabadság fogalmának elfajulásáról, mely aláásta az általa egyébként fenntartani kívánt pozitív szabadság jelentését, az ingerültség mégsem tűnik indokoltnak.

Vessünk egy pillantást az önmagunk feletti individuális uralom gyakorlásra! Ez a fogalom hierarchikus viszonyt tételez föl az individuumot meghatározott cselekvés felé irányító, elsőrendű indokok és az elsőrendű indokokra vonatkozó másodrendű indokok között. Amikor rákérdezünk, hogy egy személy ura-e önmagának, valójában azt kérdezzük, magáénak érzi-e, amit tesz: egyfelő lúgy látja-e, hogy cselekvése összhangban van előzetes tervével (képes-e terveket alkotni egyáltalán),[29] másfelől úgy látja-e, hogy cselekvése összhangban van morális és egyéb meggyőződéseivel (képes-e egyáltalán meggyőződéseket kialakítani és felülvizsgálni).[30]

[26] Uo., 404.

[27] Lásd uo., 364.

[28] „Bevezetés", 76.

[29] Lásd Michael E. Bratman: Intention, Plans, and Practical Reason. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

Berlin azonban mélységes gyanakvással tekintett minden ilyesfajta intraperszonális hierarchiára. A személyiség hierarchikus struktúrájának eszméje szerinte nem más, mint a személy „metafizikai kettéhasadásának" sajátos változata. Jól látta, hogy a „metafizikai hasadás" rejtelmes elgondolása olyan értelmezéseket enged meg, melyek veszélyeztetik a szabadságot. Ez a belátás gyanakvóvá tette a metafora iránt, mely szerint az egyén magasabb rendű énje kontroll alatt tartja alacsonyabb rendű énjét. Ám ha elvetjük a személy azon felfogását, melyet ez a metafora kifejez, mi marad az önmagunk uralásaként felfogott pozitív szabadságból? Nem marad több, mint hogy nem vagyunk valaki más uralmának alávetve.

A „Két fogalom" a kollektív önkormányzatként felfogott pozitív szabadság kontextusában is hasonló nehézségre vezetett. Valamely közösségről akkor mondhatjuk el, hogy maga kormányozza önmagát, ha mindazok, akikre törvényei vonatkoznak, részt kapnak a törvények meghozatalában. Sokat vitatott kérdés, hogy mikor mondhatjuk el egy közösségről, hogy minden tagja részt vett a közösségi döntések meghozatalában, de tegyük fel, hogy a részvétel feltételei teljesülnek. Ez nem jelenti, hogy az elfogadott törvényekkel mindenki egyetért. De aki a többiekkel egyenrangú alanya a közös jogalkotásnak, s akinek az érdekeit a döntéshozatal során egyenlő figyelemmel vették számításba, annak akkor is úgy kell tekintenie, hogy a törvények az őt is magában foglaló közösség alkotásai, ha történetesen nem ért egyet velük. Azt kell mondania: „*Én* X-et javasoltam, és továbbra is úgy gondolom, hogy X jobb döntés lett volna Y-nál, ám *mi* Y-t fogadtuk el, így Y vált a *mi* törvényünkké, melynek mindnyájan kötelesek vagyunk alávetni magunkat." Mikor ezt mondja, abból a feltételezésből indul ki, hogy a *mi* egy kollektív alany; hogy ő mint a közösségi döntéshozatal résztvevője a kollektív alany cselekvéséhez járul hozzá, s hogy ez az alany hatalmasabb nála.

[30] Lásd Harry G. Frankfurt: „Freedom of the Will and the Concept of a Person." Frankfurt: *The Importance of What We Care About.* Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1988; Gary Watson: „Responsibility and the Limits of Evil." Watson: Agency and Answerability. Oxford: Clarendon, 2004.

Csakhogy Berlin szerint, aki azt mondja, hogy az egyén valamely nála hatalmasabb, kollektív alany részese, ezzel nem mást állít, minthogy a közösség valamiféle magasabb rendű organizmus, személyek fölötti személy, s hogy az individuum céljait az határozza meg, milyen szerepet tölt be az organikus egészen belül. Ez valóban rejtelmes elképzelés volna; elfogadása veszedelmes következményekkel járna a szabadságra nézve. A liberalizmus normatív viszonynak tekinti az egyén és a közösség viszonyát: az egyéntől akkor várható el, hogy az őt magában foglaló közösség tagjának tekintse magát és magára nézve kötelezőnek ismerje el a tagokkal szembeni elvárásokat, ha a közösség egyenlő erkölcsi és politikai státussal felruházott személyként bánik vele. Az organicista felfogás nem ismeri ezt a normatív feltételt; abból indul ki, hogy az egyén eleve a közösséghez tartozik, és alá kell vetnie magát a közösségi elvárásoknak, bármiben álljanak is ezek.Amit rendes körülmények közt elnyomásnak tekintenénk, az az organikus felfogás fényében a szabadság netovábbjának tűnik föl.

Ám ha elvetjük a közösségi önkormányzat eszméjét, mely szerint valamely kollektívum akkor tekinthető önkormányzó közösségnek, ha önmaga által alkotott törvényeknek engedelmeskedik, mi marad akkor a pozitív szabadságból a kollektív cselekvés tartományában? Mindössze annyi, hogy a közösség nincs alávetve külső hatalmak által felállított szabályoknak. Ismét visszajutottunk a pozitív szabadság második fogalmához.

Ezek komoly nehézségek, de nem Berlin elgondolásának lényegéből erednek. A személy „metafizikai kettéhasítása" és az organikus egységet alkotó közösség összetett gondolat; több külön megállapításra bonthatók szét. A személyiség hierarchikus felépítésének általános eszméje minden további nélkül elválasztható attól a speciális elképzeléstől, mely szerint adva van egy racionális én, mely aktív, melynek spontaneitása a természet fölé emelkedik, s ez a racionális én uralma alá hajt egy másik – passzív és a természeti események oksági láncolata által irányított – ént. A közösség integritásának elgondolásához sincs szükség arra, hogy valamiféle rejtelmes organikus egységet feltételeznünk a közösség egésze és az őt alkotó egyének között: elegendő abból kiindulni, hogy az eljárások, melyek egyének egy sokaságát képessé teszik arra, hogy közösségi döntéseket hozzanak, a sokaság minden tagját az erkölcsileg elvárható módon kezelik.

Egyszóval: Berlin egyfelől értelmesnek és fontosnak tartotta mind a saját viselkedését uralni képes személy, mind a kollektív önkormányzat eszméjét, másfelől olyan magyarázatot adott a pozitív szabadság fogalmának elfajulására, mely mindkét eszmét aláásta. Ám ez az inkonzisztencia nem elméleti elgondolásának lényegéből fakadt: feloldható lett volna a szabadság két fogalmáról alkotott nézeteinek alapvető módosítása nélkül.

4. *Az értékpluralizmus rejtett következményei*

A mélyebb nehézség másutt keresendő, a pozitív szabadság első, „hivatalos" fogalmának tájékán. Ha közelebbről szemügyre vesszük ezt a fogalmat, azt fogjuk találni, hogyaz értékpluralizmus berlini elgondolása belső ellentmondásokkal terhes.

Mint láttuk, Berlin számára az értékpluralizmus nem egyszerűen annyit jelent, mint hogy sokféle érték létezik, s ezek gyakran nem valósíthatók meg egyszerre. Értelmezése szerint a végső értékek függetlenek egymástól, abszolút követelésekkel lépnek fel, egymás közt nem rangsorolhatók, és nincs magasabb mérce, melyhez viszonyítva összemérhetővé tehetnénk őket. Az értékpluralizmus arra kényszerít, hogy kompromisszumot keressünk a versengő értékek között, és amikor eldöntjük, hogy melyikből mennyit engedünk, nem folyamodhatunk általános elvek útmutatásához. Berlin szerintez a megállapítás a negatív és a pozitív szabadság értékei közti konfliktusra is áll.

Akik negatív szabadságot követelnek, azok „korlátozni akarják a hatalmat mint olyat", míg akik a pozitív szabadságért küzdenek, „a saját kezükbe akarják venni azt", írja.[31] Tegyük most fel, Berlin feltételezését követve, hogy a negatív és a pozitív szabadság követelései konfliktusba keveredhetnek egymással, amikor is nem lehetséges olyan választás, mely egyszerre tenne eleget nekik. Az egyéni szabadságok védelme korlátozzaa közösségi önkormányzás szabadságát; a közösség önkormányzó döntései megkurtítják az egyéni szabadságokat. „[N]incs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzat között",[32] érvel Berlin, és noha egyhelyütt Benjamin Constant-nal egyetértésben kijelen-

[31] „Két fogalom", 432.
[32] Uo., 358.

ti, hogy „[a]z önkormányzat általában jobb biztosítékokat ad a polgári szabadságjogok fenntartására",[33] mégis újból és újból hangot adabbéli aggodalmának, hogy a demokratikus önkormányzat – Tocqueville és Mill kifejezésével – hajlamos a „többség zsarnokságává" korcsosulni.[34]

De hogyan kell összebékíteni a negatív és a pozitív szabadság egyszerre nem teljesíthető követeléseit? Berlin nem ad világos választ e kérdésre. Mivel jó okkal becsüljük a negatív szabadságot, s mivel a kollektív önkormányzat konfliktusba kerülhet vele és „a többség zsarnokságához" vezethet, ezért arra is jó okunk van, hogy leszögezzük: a kollektív önkormányzatért súlyos morális veszteségekkel kell fizetni. Ám mivel a pozitív szabadságot is okkal becsüljük, ezért– innen nézve – azt kell mondanunk, hogyamikor az egyén negatív szabadsága nevében korlátok közé szorítják a kollektív önkormányzatot, ezzel súlyos veszteséget okoznak. Mivel a versengő értékek kölcsönösen függetlenek egymástól, ezért a *másik* korlátozása egyiknek a szempontjából sem veszteség. S nem hivatkozhatunk valamilyen *harmadik* értékre sem: nincs közös perspektíva, amelyből a különböző értékek követeléseit összemérhetnénk egymással.

Ez meglehetősen radikális állítás, és Max Weber – Berlin talán legfontosabb előfutára az értékpluralizmus elvének megfogalmazójaként – radikális következtetéseket vont is le belőle. Weber szerint az egyéneknek két, egymást kölcsönösen kizáró etikai perspektíva – az érzületetika és a felelősségetika perspektívája – közt kell választaniuk. Nem kerülhetjük meg a választást, s miután döntöttünk, tartanunk kell magunkat a döntésünkhöz: semmilyen veszteséget nem szabad mérlegelnünk – akár mi szenvedjük el, akár mások –, amelyet nem lehet leírni a választott etika terminusaiban. Aki az érzületetikát választja, elkötelezi magát amellett, hogy a Hegyi beszéd tanítását fogja követni. Még ártatlan emberek védelmében sem állhat ellen a Gonosznak. Aki a felelősségetikát választja, a mások szolgálata mellett kötelezi magát, és miközben a közjó előmozdításán fáradozik, nem lehet tekintettel a rivális értékekre, még akkor sem, ha emberi életeket kell feláldoznia. Weber szerint bárki választhatja az érzületetikát, kivéve azokat, akik a politikai vezető szerepére esküdtek fel.

[33] Uo.

[34] Talán a legerőteljesebben a „John Stuart Mill és az élet céljai" című írásában, mely szintén a *Négy esszé*-ben olvasható.

A politika a felelősségetika kitüntetett terepe. Az igazi államférfi meghatározza a vezérlő célt, mely identitást ad nemzetének, és van benne morális bátorság, hogy célját következetesen végigvigye, tekintet nélkül a rivális célokra és a rivális nemzetek érdekeire, és ahhoz is van benne erő, hogy vállalja a felelősséget a következményekért.[35]

Ha Webernek fölteszik a kérdést, hogy mi a teendő a negatív és a pozitív szabadság konfliktusa esetén, ezt válaszolta volna: Választani kell. Vagy a negatív szabadságot választjuk, és akkor feláldozzuk a demokráciát és egyáltalán, minden olyan célt, aminek a megvalósulásához a *laissez faire* rend védelméhez elengedhetetlenül szükségesnél nagyobb államra lenne szükség; vagy a pozitív szabadságot választjuk, és akkor a gazdasági *laissez faire*-t, valamint többségi intoleranciával szembeni védelmet áldozzuk fel.

Berlin mindkét lehetőséget elvetette. Szenvedélyesen ostoroztaa zabolátlan *laissezfaire*-t, mert ez elviselhetetlen morális költségekkel jár:

> „A be nem avatkozás jelszavával (miként a »szociáldarwinizmust«) persze politikailag és társadalmilag támasztották alá romboló politikai elképzeléseiket, amelyek az erősek, a brutálisak és gátlástalanok pártját fogták a humánusakkal és gyengékkel, a tehetségesekét és könyörtelenekét a kevésbé tehetségesekkel és szerencsésekkel szemben."[36]

Ám nem kevesebb hévvel állította, hogy a szabadság pozitív felfogása még veszélyesebb, mert igazolást nyújthat ahhoz, hogy az embereket kényszerrel vezessék rá „az egyetlen, kötelező életformára", ami „a »negatív« szabadság hívei szerint sokszor nem egyéb, mint a brutális zsarnokság ügyesen álcázott formája".[37] Berlin szerint az elkerülhetetlen értékkonfliktusok – így a negatív és a pozitív szabadság közti konfliktus – problémája egyetlen módon kezelhető: élhető kompromisszumokra kell törekedni. Tagadta, hogy a kompromisszumkeresés a gyengeség vagy a morális bá-

[35] Lásd Max Weber: „A tudomány mint hivatás" és „A politika mint hivatás." Weber: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris 1998.

[36] „Bevezetés", 73sk. V. ö.: „Közhely, hogy a politikai egyenlőség, a hatékony szervezés, a társadalmi igazságosság [...] semmiképpen sem egyeztethető össze a korlátlan laissez faire-rel." „Két fogalom", 434.

[37] Uo. 360.

tortalanság jele lenne. Épp ellenkezőleg, ebben látta az egyetlen adekvát választ az értékpluralizmusra és az értékek közti tragikus konfliktusok benne lappangó lehetőségére.

Ez megnyugtatóan hangzik. Ki ne élne szívesebben ésszerű kompromisszumokra hajló emberek között, mint fanatikusok társaságában, akik bármit és bárkit feláldoznának ideáljuk oltárán. Berlin szemmel láthatóan úgy gondolta, hogy értékpluralizmus és tolerancia egy tőről fakadnak, míg a monizmus szükségszerűen intoleranciára vezet:

> „A pluralizmus [...] (ellentétben a rendszeralkotókkal) nem fosztja meg az embereket – valamilyen távoli vagy összefüggéstelen eszme nevében – azon dolgok nagy részétől, amelyeket szükségesnek tartanak ahhoz, hogy nem megjósolható, önmagukat állandóan alakító lényekként élhessék életüket."[38]

Ám ahogy az érzületetika és a felelősségetika Weber-féle szembeállítása mutatja, pluralizmus és tolerancia, illetve monizmus és intolerancia közt nincs szükségszerű összefüggés. A toleranciához való viszonyunkat világnézetünk tartalma határozza meg, nem az, hogy e világnézet pluralisztikus vagy monisztikus szerkezetű-e. A pluralizmus elfogadása összefér azzal, hogy készek legyünk választott értékeink szolgálatában legázolni a velük rivalizáló értékeket, miként a monizmus melletti elköteleződéssel is összeegyeztethető, hogy elutasítsuk az intoleranciát.

Mi több, a kompromisszumos megoldások jóval több problémát vetnek fel, mint Berlin gondolta volna.Vannak becsületes kompromisszumok, és vannak rothadt kompromisszumok.[39] Ezért aztán nem nélkülözhetünk valamiféle kritériumot, melynek segítségével a becsületes kompromisszum megkülönböztethető a rothadt kompromisszumtól. Arról is többet kellene tudnunk, vajon mindig akkor cselekszünk-e helyesen, ha kompromisszumra törekszünk.

Berlinpluralizmus-felfogása nem teszi lehetővé, hogy rangsoroljuk az egyaránt kivitelezhető kompromisszumok sokaságát. Arra sem ad módot, hogy leszögezzük: vannak értékek, melyekből nem szabad engedni. Ha komolyan vesszük ezt a felfogást, azt kell mondanunk, hogy valamely állam legitim, feltéve, hogy a sok elgondolható kompromisszum bármelyikét megvalósítja. Ám ez nyilvánvalóan elfogadhatatlan.

Íme egy példa, mely talán megvilágítja, mire gondolok. Az ország fővárosában súlyos terrortámadást hajtanak végre egy középület ellen. Ártatlan civilek ezrei halnak meg. Az elkövetők személyazonossága ismeretlen, de két dolgot tudni lehet róluk: egy vallási kisebbséghez tartoznak, és várhatóan újabb támadásokra készülnek. A parlament asztalára kerül egy törvénytervezet, mely felhatalmazná a kormányt, hogya gyanús kisebbség bármely tagját letartóztassa és határozatlan ideig fogva tartsa. Az előterjesztők természetesen a közbiztonság érdekére hivatkoznak. Ellenfeleik azzal érvelnek, hogy embereket csak törvényes eljárás keretében lehet megfosztani a szabadságuktól. Mi lenne az elfogadható kompromisszum a két álláspont között?

Ha van ilyen kompromisszum, Berlin értékpluralizmusa nem segít megtalálni, hiszen e koncepció szerint amikor két vagy több versengő érték konfliktusára keressük a megoldást, nem hagyatkozhatunk elvi megfontolásokra.Van egy további nehézség is. Az önkényes letartóztatás és fogvatartás tilalma áthághatatlan korlátja a kollektívcélok – így a közbiztonság – előmozdításának. E tilalom nem enged meg kompromisszumot.

Ezt némelyek talán rigorózusnak találják. Nagy veszély esetén igenis engednünk kell az elvekből, vethetik ellenem. Bírói határozat nélkül, meghatározatlan ideig fogva tartani valakit, ez talán valóban elfogadhatatlan, de mi van, ha egy évben vonják meg a határt? Vagy egy hónapban? Vagy egy hétben?

Tisztázzuk tehát, mit is állítok. Nem tagadom, hogy vannak vészhelyzetek, amikoraz egyéni jogok megsértése indokolt lehet. De más dolog azt állítani, hogy szélsőséges feltételek közepette indokolt megsérteni egy jogot, és más dolog kijelenteni, hogy vészhelyzetben újra lehet rajzolni a kérdéses jog határait. Nem pusztán verbális különbségről van szó. Valakinek a jogát megsérteni annyit tesz, mint az áldozat morális érdekeibe gázolni; a jog határainak újrarajzolásával viszont azt juttatjuk kifejezésre, hogy az immár megengedett cselekedet nem okoz morális érdeksérelmet. Ha azt, amit az állam ebben az esetben tesz, az egyént megillető jog megsértésének tekintjük, nem fogjuk félvállról venni a letartóztatás

[38] Uo. 442.

[39] Lásd Avishai Margalit: *On Compromises and Rotten Compromises.* Princeton: Princeton University Press 2009.

és fogva tartás kérdését. A lehető legnagyobb gonddal fogjuk szemügyre venni a bírói végzés nélküli fogvatartás mellett és ellen szóló érveket, és ha arra jutnánk, hogy az adott esetben a fogvatartás védhető, akkor át fogjuk érezni, hogy az államnak elnézést kell kérnie azért, amit tesz, és kárpótolnia kell az ártatlan áldozatokat az elszenvedett veszteségekért. Ha nincs jogsértés, semmi szükségilyesmire.

5. *Negatív szabadság és kollektív önkormányzat*

Érdekes módon Berlintől nem volt idegen a gondolat, hogy a kollektív célok követése sérthetetlen korlátozások hatálya alá esik.[40] Több alkalommal is kimondta, hogy a negatív szabadságot nem lehet tetszés szerint csorbítani. Létezik „a személyes szabadságnak egy minimális sávja", állította, „amelyet már nem adhatunk fel anélkül, hogy ne helyezkednénk saját természetünk lényegével ellentétben",[41] egy minimális sáv, „amit semmi körülmények között nem szabad megsérteni",[42] és amelynek határai „nem mesterségesen megállapított határok".[43]

Ám az, hogy Berlin „a személyes szabadság minimális sávjára" hivatkozik, gyökeresen megváltoztatja a nyelvet, melyen a negatív szabadságról beszél. Másutt olyan értékként írja le a negatív szabadságot, melyből több vagy kevesebb lehet. Azt mondja róla, hogy „végső soron [...] attól függ, [...] hány ajtó van nyitva, [és] mennyire vannak nyitva ezek".[44] Ha több ajtó van nyitva, az kétségkívül jobb, mintha kevesebb lenne nyitva. Ez olyan benyomást kelt, hogy a szabadság értékét azzal becsüljük meg, hogy tágítjuk a hatókörét. Ha így áll a dolog, akkor világos, hogyan köthetünk kompromisszumot a negatív szabadság és valamilyen más érték között, hogyan adhatunk fel valamennyit a negatív szabadságból, cserébe azért, hogy egy másik értékből többhöz jussunk, még ha arra nem

[40] Hajlamos volt minden helyi diktátornak tett engedményt a Hitler előtti müncheni kapituláció megismétlésének tekinteni. Lásd Margalit: *Compromises.*

[41] „Két fogalom", 351.

[42] Uo., 346.

[43] Uo., 430.

[44] „Bevezetés", 63.

vagyunk is képesek, hogy a nyereséget és a veszteséget összemérjük egymással: becsukunk egyet-kettőt a nyitott ajtók közül. Ezt azonban nem tehetjük meg, ha a negatív szabadság az a „minimális sáv", amelyet nem sérthetünk meg úgy, hogy „ne kerülnénk szembe saját természetünk lényegével". A negatív szabadság sérthetetlen minimumát nem azzal becsüljük meg, hogy a terjedelmét bővítjük, hanem azzal, hogy nem gázolunk át rajta.[45] E minimum tiszteletben tartásának követelménye nem versenyez más értékek kívánalmaival – melyek a mérlegelés során hol erősebbnek bizonyulnak nála, hol alulmaradnak vele szemben –, hanem korlátot állít a követésük elé. Tilalomfáit legföljebb áttörni lehet más értékek megvalósítása érdekében; a célul kitűzött értékek súlyát a tiltás súlyával összemérni, az előbbiek túlsúlyát megállapítani vagy kompromisszumot kötni a cél és a tiltás között nem lehetséges. A minimumok elsőbbséget élveznek a célokkal szemben, melyek megvalósítását korlátozzák. Úgy tűnik, a „Két fogalom" a negatív szabadságnak is két fogalmával operál. Csakhogy e második fogalom aláássa Berlin elgondolását az értékpluralizmusról. Mert ha igaz, hogy az emberi értékek univerzumát egyebek közt ilyesféle minimumok is alkotják, akkor nem lehet igaz, hogy ez az univerzum végső értékek rendezhetetlen sokaságából állna. Legalább részlegesen rendezettnek kell lennie.

Arra jutottunk tehát, hogy az egyéni jogok elsőbbséget élveznek a kollektív önkormányzattal szemben, és legitim módon korlátozzák annak hatókörét. Tegyük fel, hogy Berlinnek igaza volt, és a demokrácia értéke összeegyeztethető a „többség zsarnokságával"; még ebben az esetben sem mondhatjuk, hogy a demokrácia értéke és az egyéni szabadság minimumainak értéke versengő értékek lennének, hiszen a szabadság sérthetetlen minimuma korlátok közé szorítja a közösségi önkormányzat kívánalmát. De el kell-e fogadnunk a vélekedést, mely szerint a demokratikus önkormányzat összeegyeztethető a „többség zsarnokságával"?

Tanulmányom hátra lévő részében amellett fogok érvelni, hogy a személyes jogokat sértő többségi döntéseknem csupán azért vetendők el, mert a többség illegitim módon behatol az egyén negatív szabadságának

[45] V. ö. Ronald Dworkin: *Life's Dominion*. New York: Knopf 1993. 68. skk, valamint Thomas Scanlon: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Belknap 1998, 106.

védett tartományába, hanem azért is, mert ezek nem egy önkormányzó közösség kollektív döntései.

Ha elfogadjuk, márpedig Berlin kész volt elfogadni, hogya demokratikus döntések értelme a kollektív önkormányzat, akkor az egyéni jogokban a demokratikus politikai rend konstitutív részét kell látnunk, nem a demokrácia külső korlátját. Kétségkívül korlátozzák a politikai folyamatok személyes és intézményi szereplőit a demokratikus renden *belül*, de nem korlátozzák *magát*a demokráciát.

Az önkormányzat nem más, mint kormányzás olyan törvények által, amelyeket végső soron a törvények hatálya alá tartozó személyek összessége alkot önmaga számára. Bonyolult kérdés, hogy mit jelent a meghatározásban a „végső soron", ám ez jelen céljaink szempontjából nem érdekes. Az érdekes kérdés a következő: mikor mondhatjuk, hogy a törvényeknek alávetett egyének „összessége" végső soron azonos a kollektív törvényhozóval?

Egy széles körben elfogadott nézet szerint a közösségi önkormányzatnak egyetlen szükséges és egyben elégséges feltétele, hogy a törvényhozókat a törvényeknek alávetett egyének válasszák, általános és egyenlő választójog alapján. Ha (egy bizonyos életkor felett) minden polgár egy és csakis egy szavazattal rendelkezik, akkor a választás eredményét mindenkinek el kell fogadnia; annak is, aki a vesztes oldalon áll. Mindenki egyenlő részese a döntésnek, mely – épp az egyenlőség követelménye miatt – a többség által támogatott jelölteknek ad felhatalmazást arra, hogy – ismét csak az egyenlőség követelménye alapján – többségi döntéssel törvényt alkossanak.

A polgárok közt előre láthatóan semmiben nem lesz teljes egyetértés. A megszületett törvényeket nem mindenki helyesli. Az önkormányzat azonban, szól az érv, nem a kollektív döntések tartalmáról szól, hanem a döntéshozatali eljárásról. Ha az általános és egyenlő választójogon alapuló választás feltétele teljesül, akkor önkormányzatról beszélhetünk, tekintet nélkül az elfogadott törvények tartalmára. Berlin is alighanem így értette a dolgot. Máskülönben nem mondhatta volna, hogy a demokrácia összeegyeztethető a „többség zsarnokságával".

Csakhogy az egy ember-egy szavazat elvének teljesülése nem elegendő ahhoz, hogy a döntéshozatal a közösség önkormányzatát valósítsa meg. Ahol a döntések által a közösség egésze kormányozza önmagát, ott

a többségi döntés az egész állampolgári közösség nevében születik, és eredménye valamennyi állampolgárra nézve kötelező. Azok nevében is szól és azokat is köti, akik nem értenek egyet vele. Elvárja, hogy a más véleményen lévők is a saját politikai képviseletük döntésének ismerjék el, melynek engedelmeskedni kötelesek. Kollektív önkormányzatról ott beszélhetünk, ahol ez az elvárás jogos. Az egy ember-egy szavazat elvének teljesülése önmagában még nem teszi jogossá. Döntéseinket az eredményük kedvéért hozzuk meg, nem azért, hogy valamiféle öncélú döntéshozatali játékot játsszunk egymással. Az eredmény is számít, nemcsak a procedúra. Márpedig adöntések eredménye hatással lehet a közösség tagjainak státuszára –a politikai folyamat résztvevőjeként betöltött státuszukra is.

Képzeljünk el egy közösséget, ahol a polgárok egy része mindig a többséggel, egy másik részük mindig a kisebbséggel szavaz. És tegyük fel, hogy a többség mindig a saját világfelfogását és érdekeit szem előtt tartva dönt, a kisebbség meggyőződéseire és érdekeire nincs figyelemmel. Egy ilyen közösségben a kollektív döntésekből származó előnyök és hátrányok nagyon egyenlőtlenül oszlanak el, méghozzá nem csupán alkalmilag, hanem hosszú távon is. Durván szólva: a kisebbség fizeti meg a kormányzás árát, hasznait pedig a többség aratja le. Ahol ez az általános gyakorlat, ott hiába teljesül az egy ember-egy szavazat elve: a kisebbségtől nem várható el, hogy a sajátjának tekintse a döntéseket, melyek tartalmával nem ért egyet. Nemcsak az input számít tehát, hanem az output is. Nemcsak az, hogy mindenkinek jutott-e egy – és csakis egy – szavazat, hanem az is, hogy a döntés mindenki szempontjait egyenlő körültekintéssel, részrehajlás és elfogultság nélkül vette-e figyelembe.

Pillantsunk még egyszer vissza a korábban említett, képzeletbeli rendelkezésre, melynek értelmében a kormányzat egy társadalmi csoport bármely tagját megfelelő törvényes eljárás nélkül letartóztathatja és fogva tarthatja. Ez a rendelkezés nem felelne meg a fent említett követelménynek. Az áldozatoknak nem csupán azért volna okuk panaszra, mert egyéni jogaikat megsértették. Hanem azért is, mert nem mérlegelték kellő figyelemmel és elfogulatlansággal, hogy mekkora terhet ró rájuk az eljárás, melytől a többség biztonságának garanciáját várja. Még ha nekik is volt fejenként egy szavazatuk a törvényhozók megválasztásakor, a törvényt nincs okuk a sajátjuknak elfogadni. Nem várható el tőlük, hogy úgy te-

kintsenek magukra, mint akik az őket is magában foglaló közösség által alkotott törvénynek vannak alávetve. Csak tárgyai a törvényeknek, nem társak a törvényhozás aktusában. Az állam mások által alkotott törvényeket alkalmaz rájuk. És ennyiben a jogalkotás nem egy önkormányzó közösség műve. Az egyik rész uralkodik, a másik fölött uralmat gyakorolnak.

6. Záró megjegyzések

Kimutattam, hogy Berlin írásai a pozitív szabadság két különböző fogalmával operálnak. A két fogalom más és más viszonyban van a negatív szabadság fogalmával. Az egyik teljes mértékben független tőle, a másik ugyanazt fejezi ki pozitív formában.

Megpróbáltam magyarázatot adni e fogalmi kettősségre, és bizonyítani, hogy egyik fogalom révén sem tudjuk megfelelőenértelmezni az egyéni jogokként értelmezett negatív szabadság és a kollektív önkormányzatként felfogott pozitív szabadság viszonyát. Tegyük fel, hogy mind az egyén függetlenségének abszolút minimumaként felfogott negatív szabadság, mind a kollektív önkormányzatként felfogott pozitív szabadságvégső és a másiktól független érték: akkor az előbbi, mint láttuk, óhatatlanul az utóbbi megvalósításának korlátja lesz. Ennyi elegendő ahhoz, hogy megállapítsuk: a végső értékek univerzuma legalább részlegesen rendezett.

Ha a kollektív önkormányzatra úgy tekintünk, mint az önkormányzó közösség előtt nyitva álló számtalan cél közti választásra, akkor a választható célok közt végső értékeket is találunk – ilyen például a jólét –, és megállapíthatjuk, hogy az egyéni jogokaz ilyen célok követésének korlátai. Ha viszont nem az önkormányzó döntések tartalmát, hanem magát az önkormányzatot vesszük szemügyre, akkor véleményem szerint nem mondhatjuk, hogy ez végső érték volna. Nem mintha más értékek érvényesülését elősegítő, instrumentális értékként kellene felfognunk. Az önkormányzat önérték, de más, alapvetőbb értékek által konstituált érték. Amellett próbáltam érvelni, hogy e konstitutív értékek közé tartoznak az egyéni jogok is.

Befejezésül visszautalnék egy gondolatra, melyet Berlin és Weber értékpluralizmusának egybevetésekor említettem meg. Berlin szerint világos összefüggés van egyfelől az értékmonizmus elfogadása és aközött, hogy hajlandók vagyunk mindent és mindenkit feláldozni az Egyetlen Nagy Ideál érdekében, másfelől pedig az értékpluralizmus mellett elköteleződés, illetve az egyéni jogok tiszteletben tartásáraés a mások iránti toleranciára való készség között. Aki az egyiket választja, általában a másik mellett is állást foglal, és *vice versa*. Weber nézeteinek futó szemügyre vétele arra hívta föl a figyelmünket, hogy ez nem így van. Nem igaz, hogy az értékpluralisták, az általuk helyeselt értékek tartalmától függetlenül, szükségképpen a jó oldalon állnának, míg a monisták szükségképpen arra volnának ítélve, hogy a rossz oldalon végezzék.

Berlin elmélkedései a szabadság két fogalmáról és az értékek univerzumának szerkezetéről a mai napig foglalkoztatják a filozófusokat. A kétségek és aggodalmak, melyek Berlin esszéit életre hívták, nem veszítették el időszerűségüket.A múlt század végén egy pillanatra felvillant, de aztán gyorsan ki is hunyt a remény, hogy a történelem a végéhez ér. A hidegháborúnak vége, ám a liberális gondolkodás nem aratott végső győzelmet ideológiai riválisai felett, és nem adott végleges válaszokat az emberiséget foglalkoztató kérdésekre. Bár a liberális demokrácia ma nagyobb biztonságban van, mint Berlin idején, a figyelmeztetés, hogy az elhanyagolt fogalmak veszélyes pályára téríthetik a politikai és társadalmi gondolkodást, nem kevésbé aktuális, mint ötven évvel ezelőtt. Ám a fogalmi problémák és a gyakorlati veszélyek közti összefüggés áttételesebb, mint ötven éve gondolni lehetett, és nekünk nemcsak az összefüggés tényét kell szem előtt tartanunk, hanem áttételes voltát is.

Fordította Bárány Tibor

Marx és a liberalizmus

Márkus Györgynek

1. Bevezetés

A liberalizmus és a marxizmus egymás elméleti és politikai riválisai. Mindkét eszmeáramlat a felvilágosodás hagyományát folytatja; ez közösséget teremt közöttük. De nem egyformán kapcsolódnak a közös hagyományhoz. A liberalizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy a legjobb elméleti interpretációját és gyakorlati megvalósítását adja, a marxizmus azzal, hogy kritikailag lebontja és új alapokon újjáépíti.

Az interpretáció is óhatatlanul magában foglal kritikai elemeket, hisz utólag olyan tényeket és összefüggéseket is be kell vonnia az elmélet rekonstrukciójába, melyekkel a korábbi szerzőknek még nem volt módjuk számolni. Ám ez a kritika *belső* kritika. A modern liberálisok nem okvetlenül értenek egyet azzal, ahogy a felvilágosítók a szabadság, egyenlőség, testvériség, jólét, racionalitás ideáljairól és ezek egymáshoz való viszonyáról gondolkodtak, de *ugyanazon ideálokról* kívánnak mai tudásunk fényében vonzó és koherens képet adni. Nem okvetlenül értenek egyet azzal, ahogy a felvilágosítók az ideálok által megkívánt intézményi berendezkedés alapjait részletezték, de ugyanazon alapvető intézményekről – az alkotmányosan korlátozott képviseleti kormányzatról és a kapitalista piacgazdaságról – javasolnak jóval kidolgozottabb és számos tekintetben módosított elgondolást.

A marxista kritika ezzel szemben *külső* kritika. Részint azt kívánja bizonyítani, hogy a liberalizmus által helyeselt intézményi rend nem teljesíti ígéreteit. Valódi szabadságot és jólétet csak kevesek számára biztosít; bár a formális jogegyenlőség értelmében egyenlővé teszi a társadalom tagjait, a tényleges egyenlőtlenségeket változatlanul – vagy egyenesen bővítve – termeli újra; nem az egyetemes testvériség világát hozza el, hanem olyan világot teremt, ahol az egyének önző célok puszta eszközeiként kezelik egymást; nemhogy lehetővé tenné az ember racionális uralmát a természeti és társadalmi folyamatok fölött, őt magát rendeli alá maga teremtette, de tőle idegenné vált, ellenőrzése alól kivont, vakon érvényesülő folyamatok uralmának. Elidegenedésmentes, a szabadságot és jólétet mindenki számára biztosító, testvéries társadalom csak úgy lehetséges, ha az emberiség szakít a kapitalista demokrácia összes intézményével; ha olyan berendezkedést alkot magának, mely nem ismeri sem egyfelől a piacot, a magántulajdont, az államot, a jogot, sem másfelől ezek előfeltételeit, a társadalom osztályokra tagozódását és az osztálystruktúra mögött lappangó munkamegosztást.

Sőt, ennél is többről van szó. A marxista kritika szerint a felvilágosodás és közvetlen örököse, a liberalizmus nemcsak az ideálokat jól-rosszul megvalósító társadalmi berendezkedésről alkotnak téves képet: magukat az ideálokat is szűkkeblűen határozzák meg. Adottnak fogadják el ugyanis, hogy ideális körülmények közt egyén és egyén, egyén és társadalom eltérő célokat követnek, hogy tehát érdekeik közt elkerülhetetlenek a konfliktusok. Az emberi együttélés ideálját azonosítják azzal, hogy az óhatatlanul újratermelődő érdekösszeütközések során senki emberi méltósága nem szenved sérelmet, és a hasonló érdekek hasonló súllyal esnek latba, függetlenül attól, hogy kinek az érdekeiről van szó. Ezek a kívánalmak marxista szemszögből nézve csak látszólag univerzális érvényűek, valójában nagyon is korlátozottak: egy bizonyos osztály – a burzsoázia – különös érdekeihez illeszkednek. Amíg a burzsoázia progresszív történelmi szerepet tölt be, a liberalizmus által képviselt elvek és ideálok is méltók a támogatásra. Ám – mint minden partikuláris osztály – a burzsoázia előbb-utóbb túléli önmagát; mihelyt megvalósította történelmi céljait, lelepleződik ezek korlátozottsága, a hátterükben lappangó osztályelfogultság.

A liberálisok viszont a marxizmus ideáljairól igyekeznek kimutatni, hogy nem hagynak helyet az autonóm egyéni életvezetés számára, az ideálok megvalósítására javasolt társadalmi berendezkedésről pedig, hogy téves feltevéseken alapul, nem teljesíti a hozzá fűzött várakozásokat, és csak szisztematikus elnyomás segítségével tartható fenn.

A liberalizmus és a marxizmus története egyebek közt egymással folytatott polémiáik története. Mindkét féltől elvárható, hogy álljon helyt magáért a vitapartner érveivel szemben; mutassa meg, hogy képes magába építeni riválisának igaz és fontos felismeréseit, s hogy amit nem tud integrálni, az egyébként sem tartható.

E vitának nem külső szemlélője vagyok; úgy helyes tehát, ha – mielőtt a tárgyra térek – meghatározom a viszonyomat a vitatott eszmerendszerekhez. Filozófusi pályafutásomat a múlt század hatvanas éveiben kezdtem az akkortájt kibontakozott szabadságelvű, praxisfilozófiai marxizmus jegyében.[1] Olyan értelmezése volt ez a marxi hagyatéknak, mely – úgy tűnt – egyszerre ad módot a szovjet rendszerű szocializmus és a korabeli kapitalizmus radikális bírálatára. A hetvenes évek elején ebből a háttérből elindulva tettem kísérletet barátaimmal, hogy a történelmi tapasztalatok és az újabb tudományos eredmények fényében újragondoljuk Marx elméletét.[2] Ám amit kezdetben a marxizmus megújítására tett kísérletnek véltünk, utóbb az első lépésnek mutatkozott a marxizmus meghaladása felé.

A marxista hagyománytól nem egyetlen irányba vezetett út; a magam részéről a liberalizmus John Rawls nyomán kidolgozott, egalitárius értelmezéséhez léptem tovább.[3] Hogy a liberális álláspont számára hogyan lehet – marxista kritikájával is számot vetve – vonzó és konzisztens értelmezést adni, arról „Mi a liberalizmus?" című tanulmányomban fejtettem ki viszonylag átfogóan és rendszeresen a nézeteimet.[4] Az itt következő

[1] Ez a hagyomány hátrahagyott néhány maradandó művet, melyek közül kiemelkednek Jürgen Habermas korai tanulmányai (lásd Habermas: *Theorie und Praxis.* Neuwied-Berlin: Luchterhand 1963), Leszek Kołakowski kényszerű emigrálása előtt keletkezett esszéi (ezekből reprezentatív válogatást kínál: Kołakowski: *Der Mensch ohne Alternative.* München: Piper 1967), valamint Márkus György: *Marxizmus és antropológia* című munkája Budapest: Akadémiai Kiadó1966.

[2] Ennek a kísérletnek a terméke lett az 1970–1972 között íródott mű: Bence György, Kis János és Márkus György: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Megjelent 1992-ben a T-Twins kiadónál.

[3] Az egalitárius liberalizmus mértékadó filozófiai összefoglalásai John Rawls: A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Belknap 1999 (2. kiadás); Thomas Nagel: Equality and Partiality. Oxford: Oxford University Press 1991.; Thomas Scanlon: *What We Owe to Each Other.* Cambridge, Mass.: Belknap 1998, Ronald Dworkin: *Sovereign Virtue.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2000. A magam útjáról a szabadságelvű marxizmustól az egalitárius liberalizmusig lásd: Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* Budapest: Stencil Kft 2003, Előszó.

[4] Lásd Kis János: *Mi a liberalizmus?* Pozsony: Kalligram 2014.

szöveg úgy is olvasható, mint ennek a tanulmánynak a függeléke: arról szól, hogy mi teszi fontossá és végső soron mégis tarthatatlanná a liberalizmus marxista kritikáját.

Írásom nem a marxizmussal általában, hanem magával Marxszal, az ő liberalizmus-kritikájával foglalkozik. Marx gondolkodása bonyolult és szerteágazó; értelmezéséhez és bírálatához sokféle vetületben lehet közelíteni. A liberalizmushoz való viszonyának szemügyre vétele csupán az egyik – ám véleményem szerint különösen termékeny – megközelítés. Az előadás, melynek e tanulmány szerkesztett és továbbgondolt változata, a Corvinus Egyetem Társadalomelméleti Kollégiumának szervezésében, „Elidegenedés és emancipáció" címen rendezett konferencián hangzott el. Középpontjában – a konferencia témájának megfelelően – az elidegenedés és az emancipáció marxi elgondolása áll: e koncepció tartalma, jelentősége és belső feszültségei.

Első lépésben rekonstruálom Marx értelmezését és kritikáját az emancipáció liberális felfogásáról; arról, amit ő *politikai emancipációnak* nevez. Megmutatom, hogy a politikainak nevezett emancipáció és az elidegenedés Marx szerint egyazon folyamat két vetülete. Ezután azzal foglalkozom, hogy mit állít szembe Marx a politikai emancipáció programjával; ezt *emberi emancipációnak*, eredményét pedig szabad egyének társulásának vagy – egyetlen szóval – kommunizmusnak nevezi. Harmadik lépésben azt a kérdést vetem fel, hogy az emberi emancipáció, ahogy Marx értelmezi (1) kivihető-e, és (2) ha kivihető, kívánatos-e. Végül néhány következtetés vonok le.

2. Politikai emancipáció

Emancipáción eredetileg a mások hatalma alatt álló egyén teljes jogú, önálló személlyé válását értették. A római jog a felnőtté váló gyermek emancipálódásáról – az atyai gyámkodás alóli felszabadulásáról –, valamint a rabszolgák emancipációjáról beszélt. Az újkorban hátrányos megkülönböztetésekkel sújtott vallási, etnikai, társadalmi csoportok egyenjogúsítását jelöljük az emancipáció fogalmával. Marxnál a vallási kisebbségek egyenjogúsításának összefüggésében jelent meg a terminus, „A zsidókér-

désről" című, két részes esszében.[5] Amit mások – az adott esetben vitapartnere, az ifjúhegeliánus Bruno Bauer – egyszerűen emancipációnak neveznek, azt nevezi itt Marx *politikai* emancipációnak. A megszorító „politikai" jelző használata arra utal, hogy Marx a szokványos értelemben vett emancipációt nem azonosítja a felszabadulással általában, hanem annak korlátozott válfajakéntjellemzi, és szembeállítja vele a teljes felszabadulás ideálját, melyet az *emberi* emancipáció fogalmával ír le.

Mit értsünk pontosan politikai emancipáción? Minden állam meghatározza, hogy a fennhatósága alatt álló személyek milyen jogokkal rendelkezhetnek, és egyben elosztja ezeket a jogokat. Hierarchikusan szervezett társadalomban csak egy viszonylag szűk csoport tagjai élvezik a jogok teljességét, a többiek jogai korlátozottak. Az emancipáció a jogkorlátozás alól mentesít (teljesen vagy részlegesen). A liberalizmus által helyeselt eszméje olyan világot vetít előre, ahol az állam fennhatóságának alávetett minden személy ugyanazokat a jogokat élvezi. Mindenki teljes jogú polgár, és senki nem több teljes jogú polgárnál: a törvény előtt, az állam által elismert jogok alanyaként mindenki egyenlő.[6]

Ebből a perspektívából nézve nem azonnal világos, miért tartja fontosnak Marx az emancipáció programját a „politikai" jelzővel megszorítani. Azt írja, hogy a politikai emancipáció révén „az ember az állam közegén keresztül, politikailag szabadítja fel magát egy korlát alól"[7] – de nem úgy van-e, hogy magát az emancipáció által lebontott korlátot is az állam állította fel? Nem úgy van-e, hogy maga a korlát is az állam közegében emelkedik, hogy ezért a korlát ledöntésének is az állam közegében kell végbemennie? Marx szerint nem így áll a dolog.

Abból a fontos felismerésből indul ki, hogy a politikai korlátozások csupán törvényes megkötésekkel bástyázzák körül a társadalmon belüli létezés tényleges – szociális, gazdasági, vallási – korlátait. Tisztában van

[5] Lásd Karl Marx: „A zsidókérdésről I–II." *Karl Marx ésFriedrich Engels művei*, 1. kötet Budapest: Kossuth 1957. (A továbbiakban: MEM 1).

[6] Ez nem befejezett ideál: egyre újabb megkülönböztetések tarthatatlanságára világíthat rá. Gondoljunk csak a szemünk előtt lezajló folyamatra, mely a homoszexualitás dekriminalizálásával kezdődött, és ma a melegházasság elismertetéséért vívott politikai küzdelemmel folytatódik.

[7] MEM 1: 355.

a törvényes megkötések óriási jelentőségével. Ha egy embert a jog mintegy hozzábilincsel hátrányos társadalmi helyzetéhez, akkor ennek az embernek – hacsak nincs olyan szerencséje, hogy kiválthassa magát jogilag rögzített státusából – eleve meghatározottak az életlehetőségei. Jogilag rögzített státusa egész életére szólóan eldönti, hogy milyen foglalkozást űzhet, kivel házasodhat, pályázhat-e közhivatalra, és így tovább. Ezért Marx szemében a jogi korlátok alóli felszabadulás – a politikai emancipáció – hatalmas előrelépés. A politikailag emancipált ember egyfelől a közélet résztvevőjeként egyenjogú polgárrá válik. Másfelől magánéletében törvényi korlátozások nélkül mozoghat különböző életpályák között; korábban nem ismert tér nyílik meg választásai előtt. Jogi tilalmaktól mentesen, joghátrányok vállalása nélkül gyakorolhatja vallását, választhat hivatást, és így tovább. Ahogy „A hegeli államjog kritikájá"-ban olvashatjuk: a modern társadalom viszonyai közt immár „részben véletlenen, részben az egyén munkáján stb. fordul meg az, hogy a rendjében [születéskor adott társadalmi csoportjában – KJ] tartja-e magát az egyén vagy sem".[8]

Marx tehát világosan látja, hogy a politikai emancipáció „nagy haladás, nem a végső formája ugyan az emberi emancipációnak általában, de a végső formája az emberi emancipációnak az eddigi világrenden *belül*".[9] Ezt az „eddigi világrenden belüli végső formát" a privát szféra és a publikus szféra intézményes szétválasztása jellemzi, és Marx is akként írja le: mint polgárok, az egyének függetlenednek a magánemberi viszonyaikat uraló vagyoni, vallási, foglalkozási, műveltségbeli és egyéb különbségektől, mint magánszemélyek pedig művelődésük, foglalkozásuk megválasztása, vallásuk gyakorlása, tulajdonuk gyarapítása során függetlenednek az állam beavatkozásaitól. Ám miközben Marx elismeri, hogy a két szféra intézmé-

[8] MEM 1: 287. V.ö. *A német ideológia* megállapításával: a modern viszonyok lehetővé teszik „a személyes egyénnek az osztályegyénnel szembeni" függetlenedését (MEM 3: 64), ami Marx szerint szükséges feltétele az individualitás kibontakozásának. A későbbi művek arra is rámutatnak, hogy a rendi függőségek felszámolása megnyitja az utat a termelőerők korábban nem látott forradalmasodása, a társadalmi viszonyok és az érintkezés – ma úgy mondanánk – globalizálódása előtt, amiért Marx fenntartás nélkül lelkesedik. Lásd „A Kommunista Párt kiáltványá"-t, MEM 4: 443, 444.

[9] MEM 1: 358.

nyes elválasztása – a liberális program egyik központi eleme – történelmi léptékű haladás, ugyanakkor mélyen problematikusnak is tartja.

Részint azért, mert véleménye szerint nem elég radikális; nem megy eléggé messzire. Ha eltörlik a választójogi cenzust, írja példának okáért, ezzel az állam ugyan „megszünteti a magántulajdont" mint politikai kategóriát, hiszen a tulajdonnal való rendelkezés immár nem feltétele a politikai jogok birtoklásának, csakhogy „a magántulajdon politikai megszüntetése"[10] nem jár együtt a magántulajdon tényleges megszüntetésével. A magántulajdon pedig az emberek közti aszimmetrikus viszonyok végső alapja. Míg tehát a jogilag formalizált függési módokat a politikai emancipáció eltörli, a függés tényleges – a tulajdonviszonyokhoz kötődő – formáit érintetlenül hagyja.[11]

A marxi kritika ugyanakkor magát az irányt, az emancipáció módját is megkérdőjelezi. Arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy a politikai emancipáció nem egyszerűen elmulasztja felszámolni a függés és kiszolgáltatottság hagyományosan ismert tényeinek egy részét: *új típusú* függőségeket és kiszolgáltatottságokat teremt. A magántulajdonhoz visszatérve: Marx nem egyszerűen arra gondol, hogy ez a privát- és a publikus szféra elválasztása után is fennmarad. Lényegesnek tartja, hogy ki is szabadul a törvényi úton rögzített személyi függőségek és lojalitások szövevényéből, mely gúzsba köti az alárendelt személyt, de a fölérendelt személyt is kötelmekkel terheli. A politikai emancipáció felbomlasztja a kölcsönös kötelezettségek bonyolult szövedékét. A tulajdonos immár azt tesz a tulajdonával, amit jónak lát, a másik ember javával egyáltalán nem kell törődnie. A politikai kötöttségektől megszabadított magánszféra szelleme ezért „az önzés szférájának, a *bellum omnium contra omnes*-nek a szelleme", írja Marx.[12] „Annak kifejezőjévé lett, hogy az ember különvált a közösségétől, önmagától és a többi embertől".[13]

[10] MEM 1: 356.

[11] Ezt a gondolatot alaposabban fejti ki az „Osztályharcok Franciaországban" című, 1850-ből származó cikksorozat. Lásd MEM 7: 26, 40, 89, 96. V. ö. „Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája", MEM 8: 116, 130, 135.

[12] MEM 1: 358.

[13] Uo.

Igaz, a magánszférában folytatott életet kiegészíti a közügyek tartományában, az államban, „a *politikai közösségben* való élet, amelyben [az egyén] önmaga előtt közösségi lénynek számít".[14] Csakhogy ez az „égi" élet merő absztrakció; a „földi" élet élő, hús-vér ember a magánember. Hiába emelkedik a *bellum omnium contra omnes* magánvilága fölött az – elvben – közösségi létezés publikus világa: ezen az úton a privátszféra háborús logikáján nem lehet változtatni. Az állam nem veheti fel a harcot a polgári társadalom belső megosztottsága és annak következményei ellen. Részint azért nem, mert a politika tartományában felcsillanó „általános érdek" óhatatlanul összeütközik a „magánérdekkel",[15] és ebben a konfliktusban az általános érdek motiváló ereje elenyésző: a hús-vér embert a közérdekkel megütköző magánérdek motiválja. De a privátszféra megosztottságát azért sem lehet politikai eszközökkel leküzdeni, mert a publikus szféra puszta léte feltételezi a két tartomány elkülönülését, a privátszféra pedig az egyéneket egymással szembeállító magántulajdonon alapul. A modern, elkülönült állam nem maradhatna fenn, ha nem ismerné el és nem védené a magántulajdont, valamint a hozzá kötődő érdekeket.

Röviden, a két szféra viszonyát a magánszféra uralja, a magánszféra embere pedig „a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le, és idegen erők játékszerévé válik".[16] „Idegen erők játékszerévé

[14] Uo., 356.

[15] Uo.

[16] Uo., 357. Az idézett mondat utolsó tagmondata vezeti be az elidegenedés fogalmát; erről a továbbiakban még szó lesz. Az első két tagmondat állítása meglepő. Ez Kantra, nevezetesen a kategorikus imperatívusz második formulájára utal („Cselekedj úgy, hogy az ember mivoltot saját személyedben, valamint mindenki másnak a személyében mindig egyszersmind célként kezeld, soha ne pusztán eszköz gyanánt", Kant 1911: 429), és azt veti a polgári társadalom emberének szemére, hogy rendre megsérti a benne foglalt követelményt. A kimondatlan hivatkozás Kantra két okból is figyelemre méltó. Egyrészt, *A német ideológia* (1845-46) mindenestül elveti a kanti etikát: azt állítja, hogy ez úgy ahogyan van, Németország elmaradott viszonyainak ad kifejezést. A kötelességteljesítésre irányuló szándék, a puszta jóakarat áll ugyanis a középpontjában; szégyenlősen hallgat az erkölcsi indítékok mögött lappangó érdekekről – jelesül a burzsoázia érdekeiről –, melyek a franciaországi politikai küzdelmekben nyíltan megfogalmazódnak. Lásd MEM 3: 179–181. Másrészt, a Kant-kritika általában is kétségbe vonja az osztályérdektől függeteníthető erkölcsi ítéletalkotás lehetőségét; a morál önálló normatív rendszerként való fel-

válik": ezen Marx azt érti, hogy a személyes hatalmaktól való függés helyét személytelen hatalmaktól való függés veszi át. Az egymást puszta eszközként használó egyének olyan folyamatokat hoznak mozgásba, melyeket – kölcsönös elszigeteltségük és szembenállásuk okán – nem képesek együttes uralmuk alatt tartani; ellenkezőleg, ezek a folyamatok uralkodnak az ő életük fölött. Ezt nevezi Marx, a hegeli filozófiából kölcsönzött kifejezéssel, *elidegenedésnek*.[17]

„A zsidókérdéshez" talán legkihívóbb állítása szerint az ember és polgár jogai sem egyebek az elidegenedés viszonyainak rögzítésére szolgáló eszközöknél. Korunkban az emberi jogok az emancipációs kultúra kimetszhetetlen részeinek számítanak. Minél radikálisabb emancipáció mellett tör lándzsát valaki, annál következetesebben áll ki az emberi jogok eszméje mellett. Ha elégedetlen készen talált katalógusukkal és jogi-filozófiai értelmezésükkel, akkor a továbbfejlesztésükre, nem az elvetésükre tesz javaslatot. Ezért a jelenkori marxisták többnyire enyhíteni igyekeznek az ellentétet Marx gondolkodása és az emberjogi gondolkodás között. Igyekeznek úgy olvasni Marxot, mintha szerinte nem az emberjogi eszmével volna baj, hanem a liberális berendezkedéssel, melyben az emberi jogok csak részlegesen, egyenlőtlenül és eltorzítva valósulnak meg. Az ilyen értelmezési kísérletek véleményem szerint nem vetnek számot

fogását Marx általában is hajlamos a hamistudat ideológiai megnyilvánulásaként jellemezni. A fenti mondat ugyanakkor egy *par excellence* erkölcsi ítéletet alkalmaz a polgári társadalomra, s a Kantra utaló megfogalmazás nyilvánvalóvá teszi, hogy ezzel maga Marx is tisztában van. Marx kétértelmű viszonya a morálhoz külön elemzést kíván, amire itt nem vállalkozhatom.

17 Az „elidegenedés" fogalmát Marx a modern társadalom jelenségeinek egész bokrára alkalmazza (a munkás elidegenedik a munkájától, a munka termékétől, a másik embertől, az árucsere résztvevői egymástól, és így tovább); ezeket a jelenségeket nem az köti össze, hogy valamennyien egy közös definíció szükséges és elégséges feltételeit elégítik ki, hanem egyfelől az ismérveik közti lazább rokonság, másfelől a köztük lévő rendszerszerű kapcsolat. Ezt a kapcsolatot az emberek által teremtett viszonyok önállósulása, az egyének és összességük fölött uralkodó, személytelen hatalommá válása teremti meg: ez a magva az elidegenedés marxi elméletének. Ahogy – évtizedekkel később – *A tőke* fogalmaz: „A személyek egymástól való függetlenségét kiegészíti egy minden irányú dologi függőség rendszere" (MEM 23: 107).

Marx liberalizmus-kritikájának valódi radikalizmusával; nem gondolják végig, vajon összebékíthetők-e az emberi jogok a marxista gondolattal Marx legalapvetőbb intencióinak feladása nélkül.

Nem arról van szó, mintha Marx ne látná az emberi jogok uralomra jutásában rejlő haladást a megelőző világállapotokhoz képest. Azt írja, hogy a polgári társadalmat „független egyének" alkotják, „akiknek a viszonya a *jog*, ahogyan a rendi és céhtársadalom embereinek viszonya a *kiváltság* volt".[18] Márpedig a jog – az emberi jogok összessége – véget vet a kiváltságok tarka sokféleségének, minden egyén számára ugyanazt a státust biztosítja, és nem kétséges, hogy Marx szerint ez előrelépés. Ám a „független egyének" egyszersmind a többi embertől elszigetelt, velük szembeállított egyének. Az emberi jogok az egyedeire bontott társadalom tagjait a többi egyed *ellen* védelmező jogok. „Az úgynevezett emberi jogok [...] az önző embernek, az embertől és a közösségtől elvált embernek a jogai".[19] Nem *egyesítik* az embert a másik emberrel, hanem annak illetéktelen cselekedeteivel szemben *védik*. Feltételezik, hogy „az ember" általános állapota azonos a *bellum omnium contra omnes* történelmileg létrehozott állapotával. Az egyének azért szorulnak rá a jogokra, mert a többi egyén és a társadalom egésze az ő szempontjukból nem más, „mint eredeti önállóságuk korlátozása",[20] s mivel jogaik épp arra szolgálnak, hogy velük szemben mindenki mást korlátozzanak, ezért nem csupán feltételezik, de egyszersmind fenn is tartják az emberek közti „hadiállapotot".

Való igaz, Marx nem egyszerűen emberi jogokról, hanem – a francia forradalom nagy emberjogi deklarációi nyomán – az ember *és a polgár* jogairól beszél, s míg az ember jogait a többi egyénnel szüntelen érdekharcban álló egyén jogaiként, a polgár jogait a politikai közösségben való részvételt biztosító jogokként írja le: „Ezek [...] olyan jogok, amelyek csak másokkal való közösségben gyakorolhatók. Tartalmuk a közösségben, mégpedig a politikai közösségben, az államban való részvétel".[21] Csakhogy az emberjogi deklarációk a polgár jogait az „úgynevezett emberi jogok fenntartásának puszta eszközévé fokozzák le, [...] a *citoyen*t az

18 MEM 1: 370.

19 Uo., 365.

20 Uo., 367.

21 Uo., 364.

önző *homme* szolgájává nyilvánítják".[22] „Végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít a tulajdonképpeni embernek [...], mert ő az ember a maga érzéki, egyéni, legközvetlenebb létezésében, míg a politikai ember csak az absztrakt, mesterséges ember, az ember mint allegorikus erkölcsi személy" (uo., 370). Nem véletlen, hogy Marx hol az „homme" és a „citoyen", hol a „bourgeois" és a „citoyen" megkettőződéséről beszél: az emberi jogok alanya szerinte nem az ember általában, hanem a polgári társadalom viszonyai által meghatározott ember; a liberális eszme a burzsoázia különös érdekeit emeli általános erkölcsi elvek rangjára.[23] Az elidegenedés nem csupán személytelen hatalmaknak szolgáltatja ki az egyént; egyszersmind el is fedi e kiszolgáltatottság társadalmi gyökereit. Ez a történelmileg létrejött világállapot a látszat szerint az ember természetes állapota: „az ember mint a polgári társadalom tagja [...] szükségképpen mint a *természetes* ember jelenik meg. A *droits de l'homme* [az ember jogai] mint *droits naturels* [természetes jogok] jelennek meg".[24] Az a függetlenség, amit az elidegenedés viszonyai közt az emberi jogok hivatottak biztosítani úgy jelenik meg, mintha azonos volna a kiteljesedett emberi szabadsággal.

Most már meg tudjuk mondani, miért van szükség Marx szerint egy második, a politikainál mélyebbre hatoló emancipációs aktusra. A politikai emancipáció felszámolja a függőségek és egyenlőtlenségek hagyományos formáit, melyekben a privát és a publikus kötöttségek nem váltak el egymástól, ezt azonban a privátszféra és a publikus szféra, az *homme*-szerep és a *citoyen*-szerep elkülönítése útján valósítja meg, ami a magánszemélyek kölcsönös elidegenedéséhez vezet: eluralkodik az általános önzés, a személyeknek való kiszolgáltatottság személytelen, „dologi" hatalmaknak való kiszolgáltatottsággá alakul át. Az emberi emancipáció feladata most már az, hogy véget vessen a politikai emancipáció okozta meghasonlásnak és a belőle következő elidegenedésnek (anélkül, persze, hogy visszaállítaná a kiváltságok tarka sokféleségét és a személyes függőségi láncolatokat).

[22] Uo., 367.

[23] Lásd erről: „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés." MEM 1: 387–389. Lásd még a 9. sz. jegyzetet Kant etikájának marxi kritikájáról.

[24] Uo.

„Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *nembeli lénnyé* [az emberi nem kollektív létezésében közvetlenül részesedő lénnyé – KJ] vált, csak ha az ember a maga *'force propre'*-jait [tulajdon erőit] társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el magától a politikai erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció,"

hangzik a végkövetkeztetés.[25]

Ezzel elérkeztünk második kérdésünkhöz: miben is áll pontosan az emberi emancipáció?

3. *Emberi emancipáció*

Az emberi emancipáció Marx várakozása szerint olyan világot teremt, ahol az egyén személyes önmegvalósítása közvetlenül egybeesik a közösségben való részvételével. Ahogy a *Német ideológia* írja:

> „Azt, hogy a személyi hatalmak [...] dologi hatalmakká változtak át, [...] csak azáltal [lehet ismét megszüntetni], hogy az egyének ezeket a dologi hatalmakat megint besorolják maguk alá... Ez a közösség nélkül nem lehetséges. Csak a [másokkal való] közösségben [nyeri el minden] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje; csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság".[26]

A publikus szférára szűkített politikai közösség is valamiféle közösség. Ám ennek az egyének nem individuális mivoltukban lesznek a tagjaivá, hanem „csupán mint átlagegyének".[27] Az emberi emancipáció által megteremtendő közösségben viszont „az egyének mint egyének vesznek részt"[28] A politikai közösségnek az egyén csak a többi egyénnel egyenlő

[25] Uo., 371.

[26] MEM 3: 63.

[27] Uo., 65.

[28] Uo. Hogy ez a gondolat Marx munkásságának egészén végigvonul, arról – egyebek

önző *homme* szolgájává nyilvánítják".[22] „Végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít a tulajdonképpeni embernek [...], mert ő az ember a maga érzéki, egyéni, legközvetlenebb létezésében, míg a politikai ember csak az absztrakt, mesterséges ember, az ember mint allegorikus erkölcsi személy" (uo., 370). Nem véletlen, hogy Marx hol az „homme" és a „citoyen", hol a „bourgeois" és a „citoyen" megkettőződéséről beszél: az emberi jogok alanya szerinte nem az ember általában, hanem a polgári társadalom viszonyai által meghatározott ember; a liberális eszme a burzsoázia különös érdekeit emeli általános erkölcsi elvek rangjára.[23] Az elidegenedés nem csupán személytelen hatalmaknak szolgáltatja ki az egyént; egyszersmind el is fedi e kiszolgáltatottság társadalmi gyökereit. Ez a történelmileg létrejött világállapot a látszat szerint az ember természetes állapota: „az ember mint a polgári társadalom tagja [...] szükségképpen mint a *természetes* ember jelenik meg. A *droits de l'homme* [az ember jogai] mint *droits naturels* [természetes jogok] jelennek meg".[24] Az a függetlenség, amit az elidegenedés viszonyai közt az emberi jogok hivatottak biztosítani úgy jelenik meg, mintha azonos volna a kiteljesedett emberi szabadsággal.

Most már tudjuk mondani, miért van szükség Marx szerint egy második, a politikainál mélyebbre hatoló emancipációs aktusra. A politikai emancipáció felszámolja a függőségek és egyenlőtlenségek hagyományos formáit, melyekben a privát és a publikus kötöttségek nem váltak el egymástól, ezt azonban a privátszféra és a publikus szféra, az *homme*-szerep és a *citoyen*-szerep elkülönítése útján valósítja meg, ami a magánszemélyek kölcsönös elidegenedéséhez vezet: eluralkodik az általános önzés, a személyeknek való kiszolgáltatottság személytelen, „dologi" hatalmaknak való kiszolgáltatottsággá alakul át. Az emberi emancipáció feladata most már az, hogy véget vessen a politikai emancipáció okozta meghasonlásnak és a belőle következő elidegenedésnek (anélkül, persze, hogy visszaállítaná a kiváltságok tarka sokféleségét és a személyes függőségi láncolatokat).

[22] Uo., 367.

[23] Lásd erről: „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés." MEM 1: 387–389. Lásd még a 9. sz. jegyzetet Kant etikájának marxi kritikájáról.

[24] Uo.

> „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *nembeli lénnyé* [az emberi nem kollektív létezésében közvetlenül részesedő lénnyé – KJ] vált, csak ha az ember a maga '*force propre*'-jait [tulajdon erőit] társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el magától a politikai erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció,"

hangzik a végkövetkeztetés.[25]

Ezzel elérkeztünk második kérdésünkhöz: miben is áll pontosan az emberi emancipáció?

3. *Emberi emancipáció*

Az emberi emancipáció Marx várakozása szerint olyan világot teremt, ahol az egyén személyes önmegvalósítása közvetlenül egybeesik a közösségben való részvételével. Ahogy a *Német ideológia* írja:

> „Azt, hogy a személyi hatalmak [...] dologi hatalmakká változtak át, [...] csak azáltal [lehet ismét megszüntetni], hogy az egyének ezeket a dologi hatalmakat megint besorolják maguk alá... Ez a közösség nélkül nem lehetséges. Csak a [másokkal való] közösségben [nyeri el minden] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje; csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság".[26]

A publikus szférára szűkített politikai közösség is valamiféle közösség. Ám ennek az egyének nem individuális mivoltukban lesznek a tagjaivá, hanem „csupán mint átlagegyének".[27] Az emberi emancipáció által megteremtendő közösségben viszont „az egyének mint egyének vesznek részt"[28] A politikai közösségnek az egyén csak a többi egyénnel egyenlő

[25] Uo., 371.

[26] MEM 3: 63.

[27] Uo., 65.

[28] Uo. Hogy ez a gondolat Marx munkásságának egészén végigvonul, arról – egyebek

jogok alanyaként lesz a tagjává, egyéb tulajdonságai itt nem jönnek számításba. A kiteljesedett, emberi közösségbe viszont személyisége teljes gazdagságával lép be.

Ez teszi szabad individuummá. Marx hangsúlyozottan mást ért szabadságon, mint amit az a politikai emancipáció viszonyai közt jelent. A politikai emancipáció – a liberális világrend – a szabadságot olyan törvények uralmával azonosítja, melyek mindenkit egyformán védenek mások illetéktelen vagy ellenséges beavatkozásaitól, akár az állam, akár egy másik egyén legyen a beavatkozó. Ezt Marx úgy fejezi ki, hogy az emberek „bizonyos feltételek teljesülése esetén zavartalanul örülhetnek a véletlenségnek" – „[e]zt a jogot nevezték eddig személyes szabadságnak".[29] Az így felfogott – ma azt mondanánk: negatív – szabadság az, amit az emberi jogok élvezése biztosít az egyén számára. A negatív szabadságra, a másik ember agressziójával szembeni védelemre azonban, mint láttuk, Marx szerint csupán atomizálódott társadalomban, a magánszemélyek közti érdekharcok körülményei közt van szükség. A valódi szabadság nem valami*től* való, hanem valami*re* irányuló – pozitív – szabadság.

Miben áll ez a valami? Mindenekelőtt abban a lehetőségben, hogy az ember kibontakoztassa egyéniségét, „minden irányban kiművelje a hajlamait". A politikai emancipáció Marx szerint megteremti az önmegvalósítás igényét – azáltal, hogy az egyént leválasztja rendi és más meghatározottságairól –, de valóra váltására nem ad módot: ez csak olyan társadalomban lehetséges, ahol az egyes ember nem absztrakt meghatározások hordozójaként vesz részt a közösségben, hanem individualitásának teljes gazdagságával.

Van azonban egy további feltétele is az egyéniség szabad kibontakoztatásának: az embereknek ellenőrzésük alá kell vonniuk a körülményeket, melyek közt életüket alakítják. Az életfeltételek fölötti kontroll a pozitív

közt – „A gothati program kritikájá"-nak sokat idézett megállapítása tanúskodik: „A jog természete szerint csak egyenlő mérce alkalmazásában állhat; de az egyenlőtlen egyének (és ezek nem volnának különböző egyének, ha egyenlőtlenek nem volnának) csak akkor mérhetők egyenlő mércével, ha egyenlő szempont alá hozzuk, csak egy meghatározott oldalról ragadjuk meg őket", nem pedig egyéniségük konkrét sokoldalúságában (MEM 19: 19).

29 MEM 3: 66.

szabadság másik vetülete, és ez a kontroll Marx szerint ismét csak a valóságos, emberi közösségben valósulhat meg. A magára hagyott egyén nem lehet úrrá a sorsát alakító társadalmi folyamatok fölött, erre az egyének csak együtt lehetnek képesek. Ám a polgári társadalom egymástól elszigetelt egyénei együtt sem vonhatják ellenőrzésük alá a társadalmi folyamatokat; ahhoz ugyanis *kollektív* döntéshozatalra és cselekvésre volna szükség. Ezért az életfeltételek fölötti kontrollt csak a „szabadon egyesült egyének" közössége valósíthatja meg: „Éppen az egyéneknek ez az egyesülése [...] helyezi az egyének ellenőrzése alá szabad fejlődésük és mozgásuk feltételeit", írja Marx (uo.), mégpedig oly módon, hogy a társadalmi folyamatokat a „szabadon egyesült egyének együttes tervének" rendeli alá.[30]

De mi teszi idejétmúlttá a valódi emberi közösség megalkotásával a negatív szabadságot, a mások beavatkozásával szemben védelmet biztosító jogokat? Marx szerint a jogok nyújtotta védelem azért válik feleslegessé, mert többé nem lesz konfliktus egyén és egyén, egyén és társadalom érdeke közt: az egyik ember javát ugyanazok az interakciók szolgálják, mint a másikét, az egyén javát ugyanazok, mint az egész társadalomét.

Ezt a megállapítást nem szabad metaforikusan értelmeznünk: maga Marx többször is világosan kimondja, hogy szó szerint érti. Stirner, írja egyhelyütt, „azt hiszi, hogy a kommunista társadalomban szó lehet 'kötelességekről' és 'érdekekről', két egymást kiegészítő oldaláról egy olyan ellentétnek, amely csupán a burzsoá társadalomhoz tartozik" (uo., 196). Később pedig:

> „A kommunisták semmiképpen nem akarják [...] a 'magánembert' az 'általános', az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni. [...] Tudják, hogy az ellentét csak látszólagos, mert az egyik oldalt, az úgynevezett 'általánost' a másik, a magánérdek hozza folytonosan létre..." A kommunizmus az ellentét keletkezésének alapjait számolja fel, vele „ez az ellentét, egységével együtt, eltűnik" (MEM 3: 231).

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egy pontján, a McCulloch-Prévost kivonatok közé írt jegyzetekben pedig a következő fontos gondolatot találjuk a Say-törvény bírálatába csomagolva. Say híres törvénye azon a meg-

30 Uo., 67.

állapításon alapul, hogy az összes kereslet egybeesik az összes kínálattal; egyenlőségük nem esetleges tény, hanem szükségszerű, matematikai azonosság. Innen következnék, hogy általános túltermelés nem lehetséges: ha a piac elégtelen keresletet támaszt az egyik termékcsoport iránt, akkor a kereslethiányt kiegyenlíti valamilyen másik termékcsoport iránt mutatkozó túlkereslet.

A *Kéziratok*ban Marx másképpen érvel a Say-törvény ellen, mint későbbi műveiben. Nem vitatja, hogy ez bizonyos feltételek között megállja a helyét. Hangsúlyozza azonban, hogy a feltételek, melyek igazzá teszik, csak a magántulajdonon alapuló piacgazdaság felszámolása útján teremthetők meg. A Say-törvény, olvassuk a *Kéziratok*ban, „csak akkor érzéki, valóságos igazság, ha az egyiknek és a másiknak az érdeke, valamint a társadalomnak és az egyesnek az érdeke azonos",[31] s ezért csak „az egyesült egyének" közösségének eljövetelével teljesülhet. A szöveg így folytatódik ugyanis: „[A]kkor a társadalom egyetlen személynek tekinthető... amit itt veszít, azt ott megnyeri".[32] Ahhoz tehát, hogy a Say-törvény teljesüljön, az összes nyereség és az összes veszteség egybevetésének aggálytalan eredményt kell hoznia, mintha egyetlen személy nyereségeinek és veszteségeinek az egybevetéséről volna szó.

Csakhogy a magántulajdonú piacgazdaságban a társadalom tagjait érdekkonfliktusok állítják szembe egymással és a társadalom egészével. Ami az egész társadalom szintjén nyereség, az egyének egy része számára veszteség; ami az egyik egyén számára nyereség, a másik egyén számára veszteség. Kizárólag az emberi emancipáció által teremtett világról mondható el, hogy itt az összes nyereség és az összes veszteség mérlege pontos és igaz képet ad ki az előnyök és hátrányok megoszlásáról. Az érdekek általános egybeesése folytán ez a mérleg azonos lesz bármely egyén nyereségeinek és veszteségeinek a mérlegével; ugyanígy az egyik egyén nyereségeinek és veszteségeinek a mérlege azonos lesz bármely másik egyén nyereségeinek és veszteségeinek a mérlegével.

Az emberi emancipáció ily módon körvonalazott elgondolása két kérdést vet föl. Először: vonzó ideált testesít-e meg az érdekek általános

[31] Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* (A továbbiakban: GFK.) Budapest: Kossuth 1962, 150.

[32] Uo.

egybeesése, mely feleslegessé teszi az egyén érdekeit védelmező jogokat? Másodszor: működőképes-e a kommunizmus Marx által vázolt berendezkedése, s ha igen, képes-e a kívánatosnak vélt egybeesést biztosítani?

Marx mindkét kérdés ellen tiltakozna. Tagadná, hogy művei ideálokat állítanak az emberiség elé: „Nálam [...] az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi", írja,[33] és hangsúlyozza, hogy elmélete nem eszmények megvalósítására szólít fel, hanem a történelem „vas szükségszerűséggel ható és érvényesülő" törvényeit azonosítja,[34] „a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként" mutatja be.[35] Megállapításai azonban nem egyértelműek. Érthetők úgy is, hogy a kommunizmus *nem* ideál, hanem a társadalom „vas szükségszerűséggel ható és érvényesülő" törvényeinek történelmi következménye. De úgy is érthetők, hogy a kommunizmus *nem csak* ideál, hanem az emberi történelem elkerülhetetlen (vég)állomása *is* egyben.

Tekintsünk most el a történelmi szükségszerűség marxi elgondolásának tarthatatlanságától,[36] ez egyformán érinti mindkét olvasatot. Az első olvasat ellen azonban külön súlyos érvek szólnak. Még ha feltesszük is, hogy a történelem iránya és végkifejlete elkerülhetetlenül adva van, még ha lehetségesnek tartjuk is, hogy az elmélet a maga tudományos eszközeivel megjósolja elkerülhetetlen menetét, a predikció nem tartalmaz állásfoglalást a végeredménnyel szemben. Marx azonban állást foglal, az emberi emancipáció megvalósulásaként ünnepli a kommunizmust. Ha nem is mindig látja tisztán, egy ideált körvonalaz, annak megvalósulási esélyei mellett szolgáltat érveket.

Ugyanakkor tagadja, hogy elmélete rászorulna a jövő intézményi berendezkedésének tervrajzára. Elutasítja a követelést, hogy „recepteket" írjon „a jövendő lacikonyhája számára".[37] De honnan tudná, hogy a kapitalizmus általános válsága, melyet megjósolt, nem káoszba taszít-

[33] Utószó *A tőke* 1. kötetének második kiadásához, MEM 23: 20.

[34] Előszó az első kiadáshoz, uo., 6

[35] Uo., 9.

[36] Lásd Karl R. Popper: *The Poverty of Historicism.* London: Routledge 1957.; valamint Isaiah Berlin: „Historical Inevitability." Berlin: *Four Essays on Liberty.* Oxford: Oxford University Press 1969.

[37] Utószó, uo., 15.

ja az emberiséget, ha semmilyen elgondolása nem volna a kommunista rendszerről? Honnan tudná, hogy a kommunizmus meghozza az emberi emancipációt, ha nem volna elképzelése a rendszer működéséről? Valójában volt elképzelése, és ezt a 19. század vége felé minden híve ismerte. Minden szociáldemokrata tudta, hogy a kommunizmus nagy vonalakban hogyan festene. Marx kommunizmus-képe valóban vázlatos, de alkalmas a megvitatásra. Vizsgálható, hogy működőképes, ígéretes alternatívát kínál-e a kapitalista demokráciával szemben, melyet elvet, és amelynek a bukását jósolja. Előbb azonban a kommunizmust mint ideált veszem szemügyre.

4. Mi a baj az emberi emancipáció ideáljával?

Hogyan kell az érdekek általános egybeesését elképzelnünk? Első közelítésben célszerű abból kiindulni, hogy Marx szerint az érdekkonfliktusok az osztálytársadalmak velejárói; az egyik ember érdekeit az állítja szembe a másik ember érdekeivel, az egyén érdekeit a közösség érdekeivel, hogy a társadalom egymással kibékíthetetlen harcban álló osztályokra bomlik, és minden tagját besorolja az osztályok valamelyikébe. Ha tehát az osztályok megszűnnek, eltűnnek a versengő osztályérdekek s velük az egyének és csoportjaik közti érdekkonfliktusok is.

Ez azonban nem lehet a teljes magyarázat. Az osztályviszonyok kétségkívül érdekkonfliktusok forrásai, és ha ideiglenesen elfogadjuk Marx vélekedését, mely szerint modern – nagy lélekszámú, technikailag fejlett, urbanizált és iskolázott – társadalmak osztály nélküli társadalmakká válhatnak, akkor valóban elmondhatjuk, hogy az *osztályviszonyokon alapuló* érdekkonfliktusok kiküszöbölődhetnek az emberiség életéből. De ez még nem jelentené *minden* konfliktus maradéktalan kiküszöbölődését. Az emberi együttélést konfliktustípusok sokasága jellemzi a legszemélyesebb viszonyoktól a tágabb – de nem okvetlenül osztályalapú – viszonyokig. Marx elgondolása tehát csak akkor lehet értelmes, ha feltételezzük, hogy az osztályviszonyok felszámolása az összes többi emberi viszonyt mentesíti az érdekek konfliktusától. S valóban, amikor Marx az emberi emancipációról ír, ilyesvalamire utal. Arra tehát, hogy a privát és a publikus közti hasadás visszavétele minden emberi viszonyt átalakít: az ember számára

maga „a másik ember mint ember szükségletté" válik.[38] Ahogy a *Kéziratok* egy másik helyén írja: „Ha az embert mint embert és viszonyát mint emberi viszonyt előfeltételezed, akkor szeretetet csak szeretetért cserélhetsz ki, bizalmat csak bizalomért, stb.".[39]

Semmi kétség: azokban a viszonyokban, melyekben „szeretet szeretetért" cserélnek, másfajta csere zajlik, mint az árutulajdonosok közti tranzakciókban. A különbség elemzésére mindjárt rátérek. Szeretném azonban előre bocsátani: aki szerint a társadalmi viszonyok a kölcsönös szeretet viszonyaivá fognak átalakulni, annak meg kell válaszolnia két nehéz kérdést. Először, kívánatos-e, hogy a szeretetteli viszonyok az érdekkülönbségeket kizáró, teljes eggyéolvadásra vezessenek? Másodszor: lehetséges-e, kívánatos-e, hogy a társadalmi viszonyok általában – nemcsak a meghitt viszonyok, de a szélesebb társadalom anonim viszonyai is – a „szeretetet szeretetért" logikája szerint szerveződjenek? Ezekre a kérdésekre kicsit később térek rá. Itt azzal kezdeném, hogy megpróbálom pontosabb fogalmakkal leírni az emberek közti viszonyok Marx által kilátásba helyezett paradigmaváltását.

Maga Marx poétikus fordulatokkal érzékelteti, hogy mire gondol; nincsenek fogalmi eszközei elgondolásának pontosabb kifejtéséhez. Ehhez az egyéni javak (individual goods), a közjavak (public goods) és a közösségi javak (communal goods) fogalmainak világos megkülönböztetésére lett volna szüksége, amit a korabeli tudomány nem bocsátott a rendelkezésére.

Egyéni javak azok a jószágok, melyeket az egyén maga fogyaszt és a saját költségére szerez be. A közjavakat általában több ember együttműködése állítja elő, de fogyasztásukból az egyén akkor sem zárható ki, ha az előállítási költségekhez nem járul hozzá. A közjavak fogalma nem tartalmazza, hogy az egyén a maga részét nem a többiektől függetlenül fogyasztaná, és ezen a ponton válnak el a közösségi javak a puszta közjavaktól. Közösségi javaknak olyan jószágokat nevezhetünk, melyekből

[38] GFK: 68.

[39] GFK: 98. V. ö. Adam Smith híres fordulatának („Nem a hentes, a serfőző, vagy a pék jóindulatától reméljük vacsoránkat, hanem attól, hogy tekintettel vannak az önérdekükre") marxi kritikájával: Smith szerint „[m]ás embereknél nem az emberségükhöz, hanem egoizmusukhoz fordulunk; soha nem a mi szükségleteinkről, hanem mindig az ő előnyükről beszélünk nekik" (GFK: 89, lásd még: 92).

másokkal együtt részesülünk, és amelyeknek az élvezése nem független attól, hogy közösen részesülünk belőlük.

A tömegközlekedés közjószág, de nem közösségi jószág: a villamoson általában másokkal együtt utazom, de úticélomat akkor is meg tudom valósítani, ha én vagyok az egyedüli utas. Ezzel szemben a beszélgetés, a vita, a kamarazenélés, a társasjáték, a barátság, az életközösség, az egyesületi élet és még sok minden más közösségi jószág: csak másokkal együtt élvezhető, és minden résztvevő öröméből levon, ha a másiknak nem okoz ugyanúgy örömet.[40] Kényszeres nagybeszélők élvezhetik a beszélgetési helyzetet úgy is, persze, hogy oda se figyelnek a beszélgetőtársra, aki esetleg halálosan unatkozik, de ők nem a beszélgetés *közösségi* javát élvezik, hanem az egyoldalú szövegelés *egyéni* javát, ami torz viszony a beszélgetés gyakorlatához. Még csak nem is pusztán arról van szó, hogy mindenki abban a tudatban és azzal a feltétellel élvezi a közösségi javakból való részesedését, hogy mások ugyanígy élvezik a magukét: ennek a résztvevők körében *köztudottnak* kell lennie, azaz mindenkinek tudnia kell, hogy a többiek is ebben a tudatban és ezzel a feltétellel élvezik a részesedésüket. Ez a reflexív viszony teszi a résztvevőket közösséggé, és ez változtatja át a közjószágot közösségi jószággá.[41]

Az emberi együttélésben mind az egyéni javaknak, mind a közjavaknak, mind pedig a közösségi javaknak megvan a maguk szerepe. A liberális világrendben – a kapitalista demokráciákban – is helye van mindháromnak; a közösségi javaknak is. A társadalomkritika felvetheti, hogy világunkban a közösségi javak szerepe sajnálatosan csekély. Vizsgálhatja, minek kellene a fennálló intézményi rendben változnia ahhoz, hogy nagyobb legyen. Marx elgondolása azonban nem *több* közösségi jószágot feltételez, hanem a közösségi javak *kizárólagosságát*. Azt feltételezi, hogy az emberi emancipáció az egyéni javak és a közjavak összességét közösségi javakká alakítja át.

[40] A fenti distinkciókhoz lásd Jeremy Waldron: „Can Communal Goods Be Human Rights?" Waldron: *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press 1993.

[41] Lásd Thomas Nagel: „Sexual Perversion." Nagel: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press 1979. Magyarul: „A szexuális perverzió." *Café Bábel*, 63., 2011. (Mráz Attila fordítása.)

Ha homályosan is, Marx erre, ilyesmire célzott. Vagy mégsem? Értelmezésemnek látszólag ellentmond, hogy a *Kéziratok* egy pontján így ír: „A társadalmi tevékenység és a társadalmi élvezet semmiképpen sem *csakis* egy *közvetlenül* közösségi tevékenység és közvetlenül *közösségi* élvezet formájában egzisztál".[42] Ám a „közvetlenül" megszorításnak itt lényeges szerepe van. Mint a gondolatmenet vége felé világossá válik, Marx arra gondol, hogy a „szabadon egyesült egyének" világában még a közvetlenül nem közösségi tevékenység vagy élvezet is érdemben közösségivé válik: „A szükséglet vagy az élvezet [...] elvesztette *egoisztikus* természetét, a természet pedig puszta hasznosságát, mivel a haszon *emberi* haszonná vált".[43]

E kissé talán homályos megállapítás tartalmát részletesen kifejti a James Mill-kivonatok közé beszúrt, hosszabb szöveghely:

> „Tegyük fel, hogy mint emberek termeltünk: Termelésében mindegyikünk kettősen igenelte önmagát és a másikat. Akkor én 1. termelésemben tárgyiasítottam egyéniségemet, annak sajátosságát, és ezért mind a tevékenység alatt egyéni életnyilvánítást élveztem, mind a tárgy szemlélésében azt az egyéni örömöt, hogy személyiségemet tárgyi, érzékileg szemlélhető és ezért minden kétség felett álló hatalomnak tudom. 2. Abban, hogy termékemet te élvezed vagy te használod, megvan közvetlenül az én élvezetem egyrészt abban a tudatban, hogy munkámban emberi szükségletet elégítettem ki, másrészt hogy az emberi lényt tárgyiasítottam és ennélfogva egy másik emberi lény szükséglete számára megszereztem megfelelő tárgyát, 3. hogy számodra a közvetítő voltam közted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önmagad szükséges részének tudsz és érzel engem, tehát mind gondolkodásodban, mind szeretetedben igazolva tudom magamat, 4. az én egyéni életnyilvánításomban közvetlenül megteremtettem a te életnyilvánításodat, tehát az én egyéni tevékenységemben közvetlenül igazoltam és megvalósítottam az én igazi lényemet, az én emberi lényemet, az én közösségemet.".[44]

[42] GFK: 70.

[43] Uo., 72.

[44] Uo., 147.

A kérdés tehát ez: joggal feltételezi-e Marx, hogy az emberi emancipáció nyomán megvalósul az érdekek teljes egybeesése? Vegyünk szemügyre egy olyan viszonyt, mely kétségkívül akkor teljesedik ki, ha szeretet adnak szeretetért, bizalmat bizalomért: egy életközösség két tagjának viszonyát. Tegyük fel, hogy ez a viszony egy osztály nélküli társadalom háttere előtt bontakozik ki: osztályalapú konfliktusok tehát semmi módon nem állnak a két ember közé. Egyikük mikrobiológus, és váratlan ajánlatot kap: bekapcsolódhat annak a laboratóriumnak a munkájába, mely kutatási témájában a legjobb a világon. Csakhogy a laboratórium egy távoli városban működik. Másikuk viszont zenész, első hegedűs egy kiváló zenekarban, melynek székhelye a jelenlegi lakóhelyükön van (a laboratórium közelében nincs zenekar). Vagy szétválnak, vagy elköltöznek, vagy maradnak. Mindketten azzal vesztenék a legtöbbet, ha el kellene válniuk; érdekük ennyiben konvergál. De nem válik *azonossá*. A mikrobiológus számára rosszabb volna, ha azon az áron maradnának együtt, hogy lemond álmai kutató intézetéről, a zenész számára viszont az volna rosszabb, ha a koncertezést kellene feladnia. Ez valódi, súlyos érdekösszeütközés.[45]

Marx talán azt felelné, hogy a „szabadon egyesült egyének" világában senki sem lesz egyetlen hivatáshoz hozzákötve, hiszen – mint arról még bővebben lesz szó – megszűnik a munkamegosztás, az egyének könnyedén fognak mozogni a különböző társadalmi tevékenységek között. De biztos-e, hogy *kívánnak* is élni a lehetőséggel? Az emberi önmegvalósítás – Marx egyik központi normatív gondolata – magában foglalja, hogy az egyén a saját életét éli, maga választja meg a tevékenységi körét, attól függően, hogy milyen célok izgatják, mi felel meg a hajlamainak, mivel tud azonosulni, mitől várja személyisége kiteljesedését. A példánkbeli mikrobiológus és hegedűs már rátalált a hivatásra, melyben otthon érzi magát. Köztük teljes érdekazonosság csak azon az áron jöhet létre, hogy személyes terveik feladása nem számít áldozatnak. Ha pedig elfogadjuk, hogy ez nem áldozat, akkor lemondtunk az önmegvalósítás marxi ideáljáról. Ha viszont ragaszkodunk az emberi önmegvalósítás marxi ideáljához, akkor az érdekek teljes egybeesését nem tekinthetjük vonzó ideálnak.

[45] Lásd Samuel Scheffler: „The Practice of Equality." Carina Fourie, Fabian Schuppert és Ivo Wallimann-Helmer, szerk.: *Social Equality: On What It Means to be Equals*. Oxford: Oxford University Press 2015.

Folytassuk tovább a példát! Tegyük fel, hogy az emberpár így vagy úgy együtt marad, közösen folytatják az életüket. A közös életnek nyilvánvalóan része, hogy a szabad idejük nagy részét együtt töltik: kölcsönös élvezetet merítenek abból, hogy a másik is élvezi az együttlétet, ezt tudják is egymásról; ez a tudás magasabb szintre emeli kölcsönös élvezetüket, fenntartja és megerősíti a köztük lévő páros közösséget. Ez még nem jelenti, hogy *ma este* ugyanazt szeretnék együtt csinálni. Egyikük moziba menne, a másik étterembe. Mindkettejüknek jobb, ha együtt mennek vagy moziba vagy vacsorázni, mint ha külön töltik az estéjüket. Ha azonban a mozit választják, a közös vacsorára vágyónak kevésbé lesz jó, mint ha az éttermet választanák, és megfordítva. A társas élet mindennapjait ilyen – nem súlyos, de valódi – érdekösszeütközések sokasága szegélyezi. Autonóm életet élő egyének közt mindennaposak az érdekkonfliktusok.

Most pedig képzeljük el, azt az esetet, hogy egyikük ki nem állhatja a másik legközelebbi barátját, a másiknak pedig az ő legkedvesebb barátjából van elege. Mindketten kategorikusan elzárkóznak attól, hogy a társuk barátjával találkozzanak. Ha mindkettejük számára fontos, hogy a páros együttélés mellett a barátságait is ápolja, akkor be kell látni: időről időre külön kell válniuk, hogy ki-ki együtt lehessen a barátjával. A baráti kapcsolatok ápolása olyan terület tehát, melyet el kell választaniuk közös életüktől.

Ha megállapításaink igazak az intim közösségek esetében, akkor óhatatlanul igazak a társadalom egészét átfogó, anonim közösségek esetében is. Az emberi együttélés semmilyen szinten nem válik mentessé az érdekek összeütközésétől – hacsak nem olyan világban gondolkodunk, mely nem engedi meg az egyéneknek, hogy a saját elgondolásuk és vágyaik szerint alakítsák az életüket. Ez természetesen az elválasztás gyakorlatairól is elmondható. Ha igaz, hogy még az intim közösségeknek is szükségük van rájuk, akkor még inkább igaz, hogy szükség van rájuk a társadalom egészét átfogó, anonim közösségek szintjén. Egyebek közt éppen azért szükségesek, hogy egyáltalán lehetségesek legyenek intim kisközösségek. Két ember csak úgy élheti a *saját* közös életét, ha van egy szféra, melyen belül nem kell a tágabb közösséggel megosztaniuk a mérlegelés és döntés jogát, hanem egyedül őket illeti meg ez a jog. Mi több, zavartalan és bensőséges együttélésükhöz arra is szükség van, hogy senki illetéktelenül ne

hallgathassa ki, ne kaphassa lencsevégre, amit ebben a szférában beszélnek és tesznek.

Általánosabban fogalmazva: az értelmes és gazdag emberi életnek szükséges feltétele, hogy az egyén sokféle viszonyban vehessen részt, sokféle közösségnek lehessen a tagja: az otthon intim közösségétől a baráti, munkatársi, kulturális és más közösségeken át a tágabb társadalmat átfogó, anonim közösségig. Szükséges feltétel továbbá, hogy szabadon mozoghasson közösségei közt – abban az értelemben is, hogy kiléphessen egy közösségből, ha már nem azonosul vele, de abban az értelemben is, hogy minden közösségben annak belső normái szerint vehessen részt, hogy az adott közösség tagjaként ne kényszerüljön más közösségek külső normáinak alávetni magát. Mind az ember előtt nyitva álló közösségek sokféleségére, mind a köztük való közlekedés szabadságára szükség van ahhoz, amit Marx úgy fogalmazott meg, hogy az egyén „hajlamait minden irányban kiműveli", mi pedig úgy mondanánk, hogy autonóm életet él. Az egyén autonómiájának vége, ha bármely közösség totálisan magába szippantja, ha elvágja a lehetőségtől, hogy egyidejűleg más közösségeknek is tagja lehessen, vagy ha dominálja a többi közösségben zajló életét – egyszóval, ha megfosztja a lehetőségtől, hogy megkülönböztesse magát, és elkülönült érdekei legyenek.[46]

S még nem beszéltünk arról, hogy az egyének nem okvetlenül értenek egyet abban: kinek milyen érdeke valódi érdek, mely érdekek érdemelnek elismerést, és az elismerésre méltó érdekek milyen súlyúak. Nézetkülönbségeik részint azzal függnek össze, hogy nem egyformák a tapasztalataik: minél távolabb áll tőlem egy ember, annál kevesebbet tudok az életformájáról, a látásmódjáról, igényei természetéről; annál nagyobb erőfeszítést kíván tőlem, hogy érdekeiről tárgyilagos képet alkossak. Részint arról van szó, hogy az emberek rövidlátásból, tájékozatlanságból, a logikus gondolkodásra való képességük fogyatékosságai okán tévesen értékelhetik a saját érdekeiket és (vagy) mások érdekeit. De arról is szó van, hogy a modern társadalmak tagjait széles körű és mély, világnézeti gyökerű különbségek osztják meg – egyebek közt – az olyan kérdésekben, mint hogy mi az értelmes élet, milyen a jó társadalom, milyen közösségi célokat érdemes kitűzni, hogyan lenne jó alakítani az egyének és különböző szintű közösségeik viszonyát. Ezek a nézetkülönbségek nem hagyják érintetlenül az emberek felfogását arról, hogy kinek milyen érdekei vannak, hogy mely érdekek fontosabbak, és melyek kevésbé azok, és hogyan kell a versengő érdekek konfliktusait rendezni. Az érdekekről alkotott elgondolások összeütközése maga is érdekkonfliktusok forrása: mindenkinek érdeke fűződik a saját meggyőződése szerint kívánatos rendezés felülkerekedéséhez.[47]

Összegezve: az emberi emancipáció marxi elgondolása nem egyeztethető össze az autonóm egyének alkotta közösségek természetére vonatkozó általános tudásunkkal. Olyan modern, nagy lélekszámú, anonim társadalom még az osztályok megszűnésének valószerűtlen feltevései közt sem lehetséges, mely egyszerre biztosítaná tagjai számára az autonóm, értelmes és gazdag élet lehetőségét, és ugyanakkor mentes volna az emberek közti konfliktusok sokaságától. Ha pedig így van, akkor az emberi viszonyok „társadalmiasulásának" marxi ideálja nem olyan ideál, melynek a megvalósítására érdemes volna törekedni. Erre is alkalmazható Rawls híres tézise a klasszikus utilitarizmusról: „Az utilitarizmus nem veszi komolyan a személyek különállását", állítja Rawls,[48] és az emberi emancipáció marxi elgondolása sem veszi komolyan, hogy az egyének a saját életüket élik, és ezért a társadalom ideális körülmények közt sem – sőt, ott a legkevésbé – tekinthető „egyetlen személynek", aki „amit itt veszít, azt ott megnyeri".

A politikai emancipáció marxi kritikája figyelemre méltó elemeket tartalmaz, egészében mégis elhibázott, mert ellenpárja, melynek a szemszögéből megfogalmazódik, nem kínál elfogadható – vonzó és koherens –

[46] Ma sem ismerek jobb elemzést a totális közösség autonómia-pusztító jellemzőiről, mint amit Erving Goffman adott *Asylums* című könyvében (New York: Anchor Books 1961.)

[47] Nem arról van szó, mintha minden nézetkülönbség maradandó volna, és mélyen megosztaná az együttélő embereket. Lényegesnek tűnő nézetkülönbségek az idő múlásával – részben a tapasztalatok halmozódása, részben nyilvános vita eredményeként – elhalványulhatnak. Azonban nincs okunk feltételezni, hogy nem keletkeznek újak. Az sem zárható ki, hogy a vita ne csökkentse, hanem növelje a nézetek közti távolságot (világossá teheti a résztvevők számára, amit korábban nem ismertek fel, hogy az álláspontjuk közti ellentét mennyire éles és nehezen feloldható). Végezetül, vannak világnézeti kérdések, melyek évezredek óta mélyen megosztják az embereket, anélkül, hogy folytonos vitatásuk az álláspontok közeledéséhez vezetett volna.

[48] Rawls: *Theory*, 24.

alternatívát a felvilágosodás erkölcsi és társadalmi eszményeinek liberális újrafogalmazásaival szemben.

5. *Mi a baj az ideál megvalósítására elgondolt intézményi berendezkedéssel?*

Tegyük fel mégis, hogy az ideálokkal nincs gond: alkalmas-e a Marx által javasolt társadalmi berendezkedés a megvalósításukra? Ha pedig abból indulunk ki, hogy a felvilágosodás ideáljain – Marx és a marxisták reményei szerint – túlmutató normatív elgondolások tarthatatlanok, több esélyt kínál-e a Marx műveiben vázolt berendezkedés a felvilágosodás ideáljainak megközelítésére, mint a kapitalista demokrácia? Működőképes-e egyáltalán? Erről a kérdésről kell még szólnom, mielőtt végső következtetéseimre rátérnék.

Marx nem alkotott részletes elméletet a kommunizmusról. De a fő vonalakat azért megrajzolta. Abból a feltételezésből indult ki, hogy a technikai fejlődés túlhalad a kapitalizmusra jellemző munkamegosztáson, mely az egyént egy bizonyos foglalkozáshoz köti, továbbá együtt jár a szellemi és a fizikai munka elválásával és a termelés hierarchikus megszervezésével. Ha pedig a népességet nem osztja meg többé az így felfogott munkamegosztás, akkor már csak a magántulajdont kell felszámolni, hogy megszűnjék a társadalom osztályokra tagozódása. Immár mindenki termelő lesz, és mindenki teljes személyiségével vesz részt abban az átfogó közösségben, mely a termelési eszközök fölött kollektíven rendelkezik. „A kisajátítók kisajátítása" után a termelési eszközök többé nincsenek elválasztva a termelőktől.

Fölöslegessé válik a piac: az „egyesült termelők" közvetlenül, természetben vehetik számba az anyagi szükségleteket egyfelől és a kielégítésükre rendelkezésre álló erőforrásokat másfelől; a fogyasztók igényeit és a kielégítésüket szolgáló javakat nem utólagos, piaci önszabályozás hangolja – jól-rosszul – össze, hanem előzetes adatfelmérésre támaszkodó, központi terv; mindenki váltakozva tölt be különböző – termelési és irányítási – feladatokat, s ily módon nem lesznek vezetők és vezetettek,[49] következésképpen elhal az állam mint külön apparátus által működtetett, kényszerítő szervezet; a javak előállításához mindenki képességei szerint járul hozzá, s kezdetben munkája szerint részesedik a társadalmi termékből, később pedig – az általános bőség beköszöntével – szükségletei szerint.

Bármilyen elnagyolt ez az elgondolás, alkalmas a megvitatásra. Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy nem igazolódott be a munkamegosztás végének jóslata, és semmi nem utal rá, hogy a jövőben beigazolódhatna. Marx a gépi nagyipar létrejöttének korai szakaszában megfigyelt tényekre azt az optimista várakozást alapozta, mely szerint minden munkafeladat egyszerű műveletekre redukálódik, s ezek az összes termelési ágban nagyjából ugyanazok lesznek.[50] Ha volt ilyen tendencia, korlátlan meghosszabbítása alaptalannak bizonyult. Nincs okunk azzal számolni, hogy az emberek mozgása a különböző társadalmi tevékenységek között akár a távoli jövőben kötetlenné válik. A fizikai munkát elvben teljes egészében átvehetik robotok, de a szellemi munka egyre specializáltabb lesz; a munkaszervezet hierarchikus felépítése sem tűnik el, és aligha lesz változás abban, hogy a menedzsment sajátos készségeket és személyes felelősségvállalást, tehát specializált gyakorlatot kíván. Még egy viszonylag kis méretű vállalkozás vezetői sem váltogathatják egymást naponta, hetente vagy akár havonta.

Másodszor, a magántulajdon felszámolása kétféleképpen értelmezhető. Vagy úgy, hogy a termelőeszközök fölötti rendelkezést az állam vonja magához. Vagy úgy, hogy a társadalom tagjai valami módon együttesen rendelkeznek az összes produktív erőforrás fölött. Marx nyilvánvalóan az utóbbiban gondolkodott. Ebben az esetben sem lehetséges, persze, hogy a termelőeszközök felhasználásáról mindig minden ember közvetlen részvételével döntsenek. A döntési hatáskörök óhatatlanul elkülönült instanciákhoz kerülnek, és több különböző szint között oszlanak meg (a makroszintű felhasználásról egy központi szerv dönt, a központilag szétosztott eszközök felhasználásáról a termelési egységekben születik döntés). Marx azonban abból indul ki, hogy mivel a munkamegosztás megszűnik, ezért

[49] „A személyek feletti kormányzás helyébe a dolgok igazgatása és a termelési folyamatok irányítása lép." Friedrich Engels: *Anti-Dühring*, MEM 20: 276.

[50] „A technológia [...] felfedezte a mozgásnak azt a kevés nagy alapformáját, amelyekben az emberi test minden termelő cselekvése ... szükségszerűen végbemegy" (*A tőke* 1. köt., MEM 23: 454.), és így „az ember abszolúte rendelkezésre áll változó munkakövetelmények számára" (uo., 455.)

időről időre mindenki egyformán bekapcsolódhat bármely döntéshozó instancia tevékenységébe: az egyének periodikus szabályossággal váltogathatják a helyüket a végrehajtás és az irányítás rendszerében. Lesznek tehát külön döntéshozó instanciák, de nem lesznek elkülönült döntéshozó személyek (tulajdonosok).

Ám mihelyt elesik a munkamegosztás végével kapcsolatos várakozás, eltűnik a kommunista tulajdon hipotézise és az állami tulajdon valósága közti különbség is; a marxi modell nem teljesíti ígéretét, mely szerint a termelési eszközök nem lesznek elválasztva a közvetlen termelőktől. Marx követőinek tehát választaniuk kell. Vagy ragaszkodnak a tulajdon fölötti rendelkezés hierarchikus elosztásához, s akkor az állami tulajdon klónjánál kötnek ki. Vagy a tulajdon „össztársadalmi" jellegéhez ragaszkodnak, akkor viszont olyan társadalomban kell gondolkodniuk, mely sem egy központi instanciához, sem más elkülönült szervezethez nem telepít tulajdonosi jogokat. Az előbbi esetben a termelési eszközök fölött ugyanúgy valamilyen, a közvetlen termelőktől elkülönült tulajdonos rendelkezik, mint a kapitalizmusban így, a szovjet rendszerű szocializmusban pedig amúgy. Az utóbbi esetben az elkülönülés megszűnik, csakhogy azon az áron, hogy a termelési eszközöket senki tartja ellenőrzése alatt. Olyan világ volna ez, ahol lehetetlen eldönteni, hogy ki, milyen dolgok fölött, milyen vonatkozásokban és milyen feltételekkel rendelkezhet. Ha két ember egyszerre kívánna dönteni valamilyen erőforrás felhasználásáról, nem lehetne megmondani, hogy melyiküknek van joga a másik igényével szemben érvényesíteni az általa képviselt igényeket. Ez a világ nem az egalitárius és participatív együttműködés, hanem a káosz birodalma volna; a társadalom a termelés és elosztás ésszerű, előzetes közösségi terv szerinti megszerveződésének még azt a szintjét sem közelíthetné meg, ameddig kapitalista viszonyok közt eljutott. Ha ezt a káoszt nem kívánatosnak tartjuk, és azt is belátjuk, hogy a munkamegosztás velünk marad, akkor csak a magántulajdon és az állami tulajdon, illetve a kettő valamilyen kombinációja között választhatunk. A kérdés ettől fogva úgy hangzik, hogy milyen körben teljesít jobban az állami, és milyenben a magántulajdon.[51]

[51] A megítélés szempontjainak nem kell az erőforrásokkal való gazdálkodás hatékonyságára, a technikai fejlődésre motiváló tényezők erejére korlátozódniuk; a kiszolgáltatottság és igazságtalanság csökkentése, az autonóm életvezetés lehetőségének bővítése vagy az élhető környezet megőrzése ugyanilyen fontos szempontok.

Bármelyik megoldást preferálják is az értékelés szempontjai, mindenképpen azzal kell számolnunk, hogy a munkamegosztással és az elkülönült tulajdonosi jogokkal együtt fennmaradnak az osztályviszonyok is. S mint láttuk, ott van még a nem osztályalapú érdekösszeütközések áttekinthetetlen sokasága. Ilyen körülmények közt az állam elhalása és a jog megszüntetése is a nem kívánt utópiák sorát gyarapítja.

Harmadszor, ha e belátásokat félretesszük is, még mindig velünk maradnak a központosított és természetben – Marx jóslata szerint munkaidőben – megtervezett erőforrásallokáció súlyos nehézségei. Maga Marx egyszerűen megoldható feladatnak vélte az össztársadalmi munkaidő gazdálkodást. Elgondolása valahogy így rekonstruálható. A központ felméri, hogy a gazdaság milyen termékeket képes előállítani, és valamely adott termék előállítása hány „társadalmilag szükséges" munkaórába kerül. Ezeket az információkat a termelők rendelkezésére bocsátja. A termelők minden periódus végén elismervényt kapnak az általuk kifejtett, „társadalmilag szükséges" munka mennyiségéről; ennek az elismervénynek a fejében vehetik át a szükségleteik kielégítésére szolgáló javakat a megtermelt készletekből: annyit, amennyiben ugyanaz a „társadalmilag szükséges" munkaidő testesül meg, amiről az elismervény szól. Valamennyien tudják már az adott periódus megkezdése előtt, hogy hány „társadalmilag szükséges" munkaóráról szóló elismervény lesz a kezükben a periódus végén. Ezeknek az adatoknak a birtokában, továbbá a különböző javakban megtestesült „társadalmilag szükséges" munkaidő ismeretében meghatározzák, hogy milyen javakat kívánnak a következő periódusban beszerezni, és az erre vonatkozó adatokat továbbítják a központnak. A központ összegzi a beérkezett információkat, egybeveti őket a rendelkezésre álló erőforrásokról összegyűjtött információkkal, és megalkotja a termelési tervet. Ezt a tervet hajtják végre az „egyesült termelők".[52]

A gazdasági folyamatokat ily módon nem a piac személytelen és ellenőrizetlen mechanizmusai szabályoznák, utólag s mintegy „az árutermelők háta mögött" korrigálva a szétszórt egyéni döntéseket;[53] hanem azok egy-

[52] Vö. „A gothai program kritikájához", MEM 19: 18.

[53] Lásd például: „[A] munkamegosztás természetadta termelési organizmus, amely-

séges kollektív tervnek rendelődnének alá, mely előre és tudatosan igazítaná a rendelkezésre álló eszközöket az egyének összesített döntéseihez.

Csakhogy a vázolt modell nem teljesíti a hozzá fűzött reményeket. Kezdjük ott, hogy egy-egy termékfajta előállítási költségeit a technikai paraméterek nem határozzák meg egyértelműen. Marx magától értetődőnek veszi, hogy az egységnyi termék előállításához „társadalmilag szükséges" munka mennyiségét a munka termelékenységének átlagos szintje határozza meg.[54] Nem számol azzal, hogy e mennyiség az egyes termékek iránti igény terjedelmétől is függ. Ha ugyanis a fogyasztók nagyon keveset igényelnek egy bizonyos termékből, akkor – az egyéb tényezőket adottnak véve – a szóbanforgó termék egységnyi mennyiségének előállításához elegendő a legtermelékenyebb gépeket és embereket munkába állítani. Ha az igények növekednek, akkor több gépre és munkásra lesz szükség, és a kevésbé produktív berendezéseket és munkaerőt is be kell vonni a termelésbe. A tervezők ezért csak akkor tudják meg, hogy egy-egy termék egységének előállításához mennyi „társadalmilag szükséges" munkát kell mozgósítani, amikor már visszajelzést kaptak a fogyasztói igényekről.

A fogyasztók viszont csak úgy dönthetik el, hogy a kezükben lévő munka elismervényekért milyen javakat vételezzenek, ha egyfelől már ismerik a kívánt javak előállításához „társadalmilag szükséges" munkaidőt, másfelől pedig tudják, hogy a saját munkával töltött idejük mekkora „társadalmilag szükséges" munkaidőt képvisel. Ám a központ addig nem tudja tájékoztatni őket az egyes javak előállításához „társadalmilag szükséges" munkaidő pontos nagyságáról, amíg nem ismeretes, hogy az irántuk támasztott összes igény mekkora. S ugyanígy csak az egyes termelők közreműködésével előállított javak iránti összes igény megismerése *után* adhat pontos tájékoztatást arról, hogy egy-egy termelő munkában töltött idejét mekkora „társadalmilag szükséges" munkaidőről szóló elismervény fogja honorálni. Előzetesen mind a központ, mind az egyes termelők csupán hozzávetőleges becsléseket készíthetnek, melyeket egy *utólagos*, iteratív folyamatban kell pontosítaniuk, ahhoz hasonlóan, ahogy a piac is utólag korrigálja az egyéni döntések sokaságát.[55]

A piac önkorrigáló mechanizmusai távolról sem tökéletesek. Alapos okkal feltételezhető azonban, hogy a kommunista gazdaság önkorrigáló gyakorlatai ennél is lényegesen rosszabb hatásfokkal működnének. Részint azért, mert a szükséges információk egy központban való összegyűjtése rendkívül költséges; a piac óriási előnye, hogy szereplői nem kis részben olyan információkat használnak fel, melyekkel eleve rendelkeznek, s amelyeket a központnak tőlük kellene összegyűjtenie.[56] Részint pedig azért, mert a piaci vállalkozásokat a verseny a fogyasztói igényekhez való alkalmazkodásra kényszeríti, míg a kommunizmus gazdasági modelljében a termelő és szolgáltató egységek sikeressége nem függ a fogyasztók kielégítésétől, a rendszer nem motiválja őket a fogyasztói igények követésére.[57] A szovjet rendszerű szocialista gazdaság működése során szerzett történelmi tapasztalatok egyértelműen igazolják ezeket az elméleti predikciókat.

Ellenem vetheti valaki, hogy a szovjetrendszer nem azonos a Marx által elgondolt kommunista rendszerrel. Ez abban az értelemben biztosan igaz, hogy a szovjetrendszerben fennmaradt a munkamegosztás – a specializáció, a fizikai és szellemi munka elválása, a hierarchikus termelési szervezet –, míg a Marx szándéka szerinti kommunizmus az így felfogott munkamegosztást nem ismerné. Csakhogy láttuk már, hogy Marx várakozása a technikai fejlődés tendenciáinak téves értelmezésén alapult. Igaz továbbá, hogy a szovjetrendszerben a termelési eszközök állami tulajdonban vannak, míg a Marx szándéka szerinti kommunizmusban a közvetlen termelők közös ellenőrzésének rendelődnek alá. Csakhogy láttuk már, hogy a munkamegosztás fennmaradása esetén a tulajdon „társadalmiasításának" víziója legföljebb a termelési eszközök fölötti ren-

nek szálai az árutermelők háta mögött szövődtek és szövődnek továbbra is." MEM 23: 105. V.ö. uo., 50, 194. Ez a kifejezés ugyanazt a jelenséget – az elidegenedést – írja le Marxnál, mint a „dologi hatalmaktól való függés" szófordulata.

54 „Társadalmilag szükséges munkaidő az a munkaidő, amelyre szükség van ahhoz, hogy valamely használati értéket a meglevő, társadalmilag normális termelési feltételek között és a munka átlagos ügyességi és intenzitási foka mellett előállítsanak." MEM 23: 45.

55 Erről bővebben szól Bence Györggyel és Márkus Györggyel közös könyvünk „A központosított munkaidőgazdálkodás nehézségei" című fejezete.

56 Lásd Friedrich August von Hayek, szerk.: *Collectivist Economic Planning*. London: Routledge & Kegan Paul 1935.

57 Lásd ugyanott.

delkezési jogok teljes eltörléseként válhat valóra, ami tarthatatlan fejlemény volna, és így tovább.

Mi több, az erőforrásokkal való gazdálkodás mechanizmusai tekintetében akkor sem volna különbség a szovjet rendszerű szocializmus és a Marx szándéka szerinti kommunizmus között, ha a kommunizmus marxi modellje minden egyéb tekintetben realisztikus volna. Ami e mechanizmusok elemzéséből az egyik esetben következik, az következik a másik esetben is.

A nehézség komolyságát akkor látjuk be igazán, ha figyelembe vesszük az igények és a teljesítés közti távolság drasztikus növekedésének következményeit. A megtermelt javak készletei és a fogyasztói igények közti meg-nem-felelés vontatottan, döcögve korrigálódik, a hiány a kommunista gazdaság tartós velejárója lesz. A rendszer egyetlen eljárást tartalmaz a kezelésére: a vételezni óhajtókat az érkezés rendjében elégítik ki; a korán érkezők megkapják, amit keresnek, a többiek várnak a sorukra. A sorbanállás azonban óhatatlanul maga után vonja a munkaelismervények másodlagos forgalmát: aki elkésett, de sürgősen hozzá szeretne jutni a keresett termékhez, fizetni fog annak, aki időben érkezett, de ráér a fogyasztással.[58] Mihelyt gyakorlattá válnak az efféle tranzakciók, megjelenik a szereplők egy harmadik típusa: lesz, aki eleve azzal a céllal áll be a sorba, hogy mások előtt beszerezze a gyorsan eltűnő javakat, majd „felárral" továbbadja őket. A feketepiac kiküszöbölhetetlen alrendszerként beépül a piac nélküliként elgondolt gazdasági rendszerbe.[59]

Ez a váratlan fejlemény súlyos dilemma elé állítja a modellalkotót. Vagy azzal számol, hogy a közösség üldözőbe veszi a feketepiacot, és akkor – feltéve, hogy az elnyomó rendszabályok sikeresek, ami igencsak merész feltételezés – a modell megszabadul a nem kívánt *gazdasági* alrendszertől, ám azon az áron, hogy egy még kevésbé kívánatos, *politikai* alrendszert

58 Ez mellesleg a munkaidőarányos allokáció egy további gyengéjére is rávilágít: nem számol azzal, hogy egy-egy termék értékét a fogyasztók számára nemcsak az határozza meg, hogy mennyi munkába kerül a megszerzése, hanem az is, hogy mennyi idő alatt jutnak hozzá. (Marx elmélete arról sem ad számot, hogy ugyanaz a terméktípus többféle minőségben, változatos tulajdonságokkal állítható elő, és a fogyasztónak fontos lehet, hogy pontosan melyik altípushoz jut hozzá.)

59 Lásd Kornai János: *A hiány*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1980.

építenek be társadalmi rendjükbe: a fogyasztói döntések szabadságának elnyomására létrehozott gépezetet. Vagy pedig visszahőköl az elnyomó intézkedésektől, ám akkor újabb dilemma elé kerül: tudomásul veszi a feketepiac fennmaradását, vagy a rendszer alapintézményeit helyezi piaci alapokra.[60] Röviden: az állam, elkülönült tulajdonosi jogosítványok és piac nélküli társadalom modellje nem képes megközelíteni a Marx által elé tűzött célokat, és messze elmarad a liberalizmus által helyeselt berendezkedéstől a felvilágosodás óta velünk élő célok teljesítésében.

6. *Záró gondolatok*

Marx tévesen hitte, hogy az emberi emancipációról alkotott elgondolása vonzóbb és koherensebb perspektívát tár az emberiség elé, mint a liberalizmus ideáljai. Tévesen gondolta, hogy az általa felvázolt kommunista rendszer többre képes a liberális kapitalizmus és a liberális demokrácia együttesénél. Mai követői kimondva-kimondatlanul eltávolodnak az emberi emancipáció programjától: azzal például, hogy igenlik az emberi jogokat, vagy azzal, hogy elismerik a magánélet és a közélet elválasztásának szükségességét. A kommunista rendszer marxi modelljét pedig csendben félreteszik. Ma nincs a színen marxista elmélet, mely pontosan megmondaná, miben különböznek az általa képviselt ideálok a felvilágosodás ideáljainak modern liberális értelmezésétől, és értékelhető vázlatot adna arról az intézményi berendezkedésről, melynek a kapitalista demokráciát fel kellene váltania. Hallani szólamokat a „tőkeviszony" megszüntetéséről, a hierarchikus munkamegosztás felszámolásáról, ám ezek tartalmát sűrű homály fedi. Valahányszor egy Marx szellemében elindított társadalmi kísérlet a fennálló világrendnek tett engedményekben végződik, az „igazi marxisták" az elvek elárulásáról panaszkodnak, ahelyett, hogy megvizsgálnák, nem a kommunizmus marxi elméletében keresendők-e az engedményeket kikényszerítő okok.

Ez vitathatatlan gyengéje a mai marxista rendszerkritikának. Bármely rendszer fogyatékosságait két megközelítésben lehet számba venni

60 Lásd Bence-Kis-Márkus 1992, 134-135.

és bírálni. Az egyik nem kérdőjelezi meg a rendszer alapjait, de rámutat működésének zavaraira, erkölcsileg kifogásolható következményeire. A másik a rendszer leváltásának programjához kötődik. A rezsim főbb intézményeit adottnak elfogadó kritika akkor is jogos és termékeny lehet, ha nem társul hozzá egy alternatív rendszer vázlata, melyről elgondolható, hogy működőképes, és mindent egybevetve jobban közelít a kitűzött ideálokhoz, mint a bírált berendezkedés. A rendszer elvetését sürgető kritikának azonban csak akkor van létjogosultsága, ha együtt jár egy nála jobb alternatíva felvázolásával. Valamely, bizonyítottan működőképes rendszer totális elutasításához nem elég rámutatni, hogy működése nem kívánt következmények sokaságával jár. Azt is meg kell mutatni, hogy felszámolása után a világ legalább olyan jó lesz, mint addig volt, ehhez pedig ismerni kell egy megvitatásra alkalmas alternatíva fő vonalait. Marx komoly kísérletet tett az alternatíva felvázolására. Mai követői meg sem próbálkoznak vele. Ez súlyos kételyeket ébreszt állásfoglalásaik intellektuális igényessége iránt.[61]

A liberálisoknak azonban nem ad okot a jubilálásra. Társadalmi-politikai világképük vulgáris apológiává silányulna, ha a kapitalista demokrácia erkölcsileg támadható velejáróiról nem venne tudomást. A legjobbak mindig is tudatában voltak, hogy a liberalizmus addig él, ameddig a felvilágosodástól örökbe kapott kritikai szellemet az általa helyeselt rendszerre is alkalmazza. Amíg a marxizmus intellektuális erejének teljében volt, kihívása a liberálisokat is kritikai gondolkodásra ösztönözte. Hanyatlása egy fontos ösztökétől fosztotta meg a liberális gondolkodást.

Brian Barry, a vezető liberális politikai filozófusok egyike jegyzi meg: „Csak most, hogy a marxizmus lényegében marginalizálódott, csak most vált világossá, hogy milyen fontos szerepet játszott [...] a felvilágosodás balszárnyaként."[62] Ezt az ezredfordulón írta Barry, amikor még nem ült el a berlini fal leomlását követő eufória; még idézgették Fukuyama jóslatát a liberális berendezkedés világméretű, végérvényes győzelméről (Fukuyama 1992). Azóta megtapasztaltuk, hogy a szovjet birodalom összeomlása távolról sem mindenütt vezetett kapitalista demokráciához, s ahol a magántulajdonú demokrácia és az alkotmányos képviseleti kormányzás intézményei létrejöttek, a tendencia ott is megfordulhat. (A visszakanyarodás legdrámaibb példáját épp Magyarország adja, mely húsz év után az újraállamosítás és újraközpontosítás felé mozdult el a gazdaság terén, politikai rendszere pedig a tekintélyuralmi rezsimekhez közelít.) S ami még fontosabb, a hosszú ideje megszilárdult kapitalista demokráciák maguk is súlyos zavarokkal küszködnek. A fejlett kapitalista országok átlagában magas a munkanélküliség, nagyra nyílt a jövedelmi olló, erőteljesen növekedett a nagy vagyonok politikai befolyása, a demokratikus pártpolitika hanyatlik, megrendülőben van a politikai vezető rétegbe vetett bizalom (és folytathatnám a sort). A liberális elméletnek számot kell adnia e jelenségekről. Olyan programot, mely a rendszer *minden* nem kívánatos vonásának felszámolását ígérné, jó lelkiismerettel nem ajánlhat: be kell látnia, hogy a kapitalista demokráciának mindig lesznek nehezen vállalható tulajdonságai, amin nem változtat, hogy mai tudásunk szerint nem gondolható el alternatív rendszer, mely ne volna még sokkal nehezebben vállalható. De arról nem mondhat le, hogy olyan programot ajánljon, mely elfogadható módon csökkenti a távolságot a liberalizmus ígéretei és a liberális berendezkedés működésének valósága között.

Ezért a liberálisok jól teszik, ha Marxot sem intézik el egy kézlegyintéssel. Nem érhetjük be azzal, hogy rámutatunk kapitális tévedéseire; szembe kell nézni korszakos felismeréseivel is. A jelen szöveg kérdésfeltevéséhez visszatérve: Marx elgondolása az emberi emancipációról tarthatatlan, és ezért egészében véve a politikai emancipációról adott kritikája is az. A kritika egészének tarthatatlansága azonban nem jelenti, hogy ne tartalmazna fontos részállításokat, melyekkel a liberális világrend igazolásának meg kell birkóznia. Marx maradandó felismerése, hogy a születési kiváltságok eltörlése a privátszférába száműzi a gazdasági-szociális egyenlőtlenségeket, de nem akadályozza meg újratermelődésüket a magánélet viszonyai közt. Maradandó felismerése, hogy a munkapiaci szerződés formális egyenlősége nem zárja ki a munkáltató és a munkás közt létrejövő viszony egyenlőtlenségét. Maradandó felismerése, hogy a személyi függőségek felszámolása nem teremt automatikusan uralmat a személytelen társadalmi folyamatok fölött. Ami pedig a politikai emancipációt illeti: bár elvi elutasítása súlyos tévedés volt, a kritikának azt a részét, mely az

[61] Elszomorító példával szolgál a mai marxizmus kommunizmus-eszméjének ürességére Alain Badiou: *L'hypothèse communiste*. Párizs: Éditions Lignes2009.

[62] Brian Barry: *Culture and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2001, 4.

„homme" és a „citoyen" elválásának motivációs következményeire – a közösségi motívumok alulmaradásának veszélyére – mutat rá, ma is figyelemre méltónak kell tartanunk.[63]

Ezek csak kiragadott példák. Ha belátjuk a jelentőségüket, akkor új látószögből közelíthetünk az emberi emancipáció marxi programjához. A világállapot, melynek eljövetelét Marx az emberi emancipációtól remélte, nem csupán elérhetetlen: nem is kívánatos. De a politikai és az emberi emancipáció marxi szembeállítása lefordítható arra a követelésre, hogy magát a politikai emancipációt soha ne tekintsük befejezettnek. Arra sarkallhat, hogy úgy fogjuk fel a felvilágosodás hagyatékának folytatását, a liberális világrend létrehozását, mint véget nem érő küzdelmet az újratermelődő egyenlőtlenségek, függési viszonyok, kiszolgáltatottságok ellen.

[63] Lásd: Nagel: *Equality*, 110, 115–119.

„Igazságban élni"

A címadó kifejezés Václav Havel „A hatalom nélküliek hatalma" című, nagyhatású esszéjének kulcsfordulata. Egyszerre utal az egyéni életvezetés reformjára és a politikai stratégia fordulatára. Elsődlegesen a politikai cselekvés sajátos válfajára vonatkozik, mellyel a szovjet típusú rendszerek összeomlása előtti másfél évtizedben a kelet-európai disszidens csoportok kísérleteztek, ambíciói azonban messze túlmutatnak e regionális mozgalom tér- és időbeli határain.[1] Értelmezése során mégis innen kell kiindulnunk, mert ebben a környezetben született és ennek a közösségnek szólt.

A kommunista rendszertől sokan sokféle módon különböztették meg magukat. Tekintsük csak az értelmiségieket: volt, aki a cenzúra réseit kihasználva a valóság lehetőleg hű rögzítésére és bírálatára törekedett; volt, aki a megfelelő pillanatokban reformjavaslatokkal állt elő; volt, aki belső emigrációba vonult; volt, aki egyszerűen csak lemondott bármiféle előmenetelről. A disszidens nem okvetlenül abban volt más, hogy radikálisabb nézeteket vallott volna, mint a többiek. Némelyekről ez elmondható volt, másokról nem. Mégis, tévedhetetlenül meg lehetett mondani, ki tartozik az egyik, s ki a másik csoporthoz.

A disszidenseket a *cselekvésmódjuk* állította szembe a kritikusokkal, reformerekkel, belső emigránsokkal. Disszidens az volt, aki látványosan figyelmen kívül hagyta a pártállam által előírt és szankcionált magatartási szabályokat. Nem megkerülte, hanem elutasította őket, s nem titokban, hanem a lehető legnagyobb nyilvánosság előtt. A rendszer törvényeivel, szokásaival és gyakorlataival magasabb elveket állított szembe: az emberi jogok alapelveit. Azt mondta, hogy bár az állam tiltja és bünteti az előzetes engedély nélküli megszólalást, neki *joga van* a szabad beszédhez. Azt mondta, hogy bár az állam tiltja és bünteti az előzetes engedély nélküli gyülekezést és szervezkedést, neki *joga van* hozzá, hogy másokkal gyűlés-

[1] Ezek a mozgalmak országról országra másként nevezték magukat; Magyarországon demokratikus ellenzéknek. Itt azt a megnevezést használom, melyet – a korabeli nyugati sajtó nyomán – maga Havel is.

be jöjjön össze és szervezetet alkosson. Nem ő sérti meg a jogot, amikor szabadon cselekszik, hanem az állam sérti meg az ő jogát, amikor meg akarja akadályozni őt a szabad cselekvésben. Ezzel a joggal nem a hatalom kegyéből rendelkezünk, hanem pusztán azért, mert emberi személyek vagyunk. A disszidens az *elvekkel igazolt nyilvános engedetlenség* gyakorlatát űzte.

Az elvekkel igazolt engedetlenség kétségkívül életforma is. A jogtudatos ember nem jóindulatú elbánást kér, hanem megköveteli, ami neki jár. Nem magában dohog a sérelmei miatt, hanem fennhangon tiltakozik erkölcsi státusának megsértése ellen. Nem bocsátkozik kicsinyes alkudozásba a hatalom birtokosaival. A függetlenséget és személyes integritást választja. Ez felszabadító tapasztalat; szilárd alapokra helyezi az egyén önbecsülését és lehetővé teszi, hogy a lelkiismeretével összhangban éljen.

A disszidensek egy része nem törekedett többre e belső elégedettségnél. Volt, akinek a számára a disszidens életforma tanúságtétel volt a hite mellett. Volt, aki művészi autonómiájának védelmében lépett át a hivatalos intézményeken. Másoknak azonban távolabbi céljaik is voltak az elvekre alapozott engedetlenséggel. Az emberi jogok kihívó gyakorlását politikai célokra használták. Választás elé állították a kommunista pártállamot: vagy vállalja elnyomó gépezetének felpörgetését, és akkor nyíltan megsérti a nemzetközi emberjogi egyezményekben vállalt kötelezettségeit, vagy önmérsékletet tanúsít az elnyomás gyakorlásában, és akkor tudomásul veszi, hogy a neki alárendelt intézmények keretein kívül létrejön, konszolidálódik és növekedésnek indul a független, önszerveződő civil társadalom.

A pártállamnak minden eszköz a birtokában volt ahhoz, hogy véget vessen a nyílt engedetlenségnek. Rendőrök, besúgók, ügyészek, bírák és börtönőrök garmadája állt a rendelkezésére. Ellenőrzése alatt tartotta az alattvalók munkalehetőségeit, mozgásukat, emberi kapcsolataikat. Így hát a disszidensek valódi kockázatot vettek magukra. De nem a mártírkoszorú elnyerésében reménykedtek. Stratégiájukat arra a számításra építették, hogy a rezsim már nincs abban a helyzetben, hogy elnyomó gépezetét maximális üzemmódra kapcsolva működtesse.

A számításnak természetesen az a feltételezés is része volt, hogy a kommunista hatalom képes lesz racionálisan mérlegelni az érdekeit, és korlátok közt tartani a nyílt kihívás okozta vak dühöt. Felfogja, hogy bár megteheti, hogy teljes erejéből lesújt a békés ellenállásra, az erőszak többe kerülne, mint amennyit a konyhára hozna.[2]

Lengyelországban, ahol a demokratikus ellenzék a legszervezettebb volt, s a legszélesebb és legaktívabb társadalmi támogatást tudhatta maga mögött, a disszidensek egyenesen ajánlatot tettek a politikai vezetésnek: törődjetek bele a független civil társadalom kibontakozásába; cserébe tudomásul vesszük, hogy az államot továbbra is ti tartjátok kézben.[3] Ha elfogadjátok az ajánlatot, az ismétlődő gazdasági-társadalmi válságok pillanataiban nem szervezetlen tiltakozó tömegekkel lesz dolgotok, hanem fegyelmezett, tárgyalóképes mozgalommal. Ha az ajánlat elutasítását választjátok, folytatódik a spontán lázadások sora, és a tankjaitokon kívül nem számíthattok semmire.[4]

Az ajánlatnak az emberi jogok nevében kibontakozó társadalmi-politikai mozgalom kölcsönzött súlyt és komolyságot. Az erkölcsi célok és a stratégiai eszközök Lengyelországban is egybeestek.[5]

„A hatalom nélküliek hatalma" az első kísérletek egyike volt ennek az egybeesésnek az értelmezésére. Az „igazságban élni" szófordulata nagy erejű kifejezést adott annak a morális tapasztalatnak a számára, mely közös kincsük volt mindazoknak a szovjet világrendszer nyugati peremvidékén, akik a disszidens magatartást választották. S ezért Havel esszéje méltán vált a korai disszidens gondolkodás reprezentatív dokumentumává, noha ugyanakkor a szerző eltéveszthetetlenül egyedi nézeteit fogalmazta meg.

*

Az írás helyzetfelméréssel indít. A kommunista rezsimek totalitárius korszaka a múlté. A világátalakító düh elpárolgott, a rezsim a puszta önfenntartásra rendezkedett be. A viszonyok megszokhatóvá váltak, a brutális és kiszámíthatatlan tömegterror hagyományosabb elnyomásnak adta át

---

[2] Lásd Adam Michnik: „Le nouvel évolutionnisme." Pierre Kende és Aleksander Smolar, szerk.: *Pologne/Hongrie 1956–1976.* Párizs: Le Seuil 1976.

[3] Uo.

[4] Lásd Jacek Kuroń: „Myśli o programiedzialania." *Aneks* 1977 (13–14) 4–32.

[5] Részletesebben elemeztem a disszidens politika sajátos szerkezetét „A demokratikus ellenzék hagyatéka" című esszémben, lásd Kis János: *Mi a liberalizmus?* Pozsony: Kalligram 2015.

a helyét; a hatalom nem folyamodhat többé az erőszak brutális, önkényes és tömeges alkalmazásához. Ám annyiban mégis totális marad a rendszer, hogy változatlanul „előre meghatározott szerepekbe" gyömöszöli az emberi viszonyok sokféleségét, szigorú konformitást követel, és minden kis eltérést a normától a rendszer egészének megtagadásaként értelmez. Ez a merev struktúra erőszakot tesz „az élet céljain", az élet természetéhez tartozó pluralitáson, változatosságon és spontaneitáson.[6]

De akkor hogyan tartható fenn egyáltalán a rendszer, melyet Havel poszttotalitáriusnak nevez? Ígéretek és fenyegetések együttesével, hangzik a válasz. A rezsim cementje az ideológia. Aki a ranglétrán feljebb akar kerülni, vagy nem akar visszacsúszni, nem érheti be annyival, hogy nem bírál, nem tiltakozik, nem szervezkedik. Rituális rendszerességgel el kell ismételnie a hazug frázisokat, melyekkel a rezsim önmagát igazolja. Demonstrálnia kell feljebbvalói előtt, hogy kész az engedelmeskedésre.

Aki ezt megteszi, cserébe apró előnyöket remélhet: előléptetést, juttatásokat, nyaralást egy másik szocialista országban, és így tovább. A lojalitás kinyilvánításának megszakítása viszont minezen előnyök és még sok minden más elvesztését vonja maga után: a gyereket nem veszik fel az egyetemre, az útlevélkérelmet megtagadják, a titkosrendőrséget is rászabadíthatják a renitenskedőre.

Az 1968 utáni, „normalizált" Csehszlovákiában nagyon alacsony szinten kezdődtek azok a kiváltságok, melyekért cserébe már ideológiai hűségnyilatkozatokat kellett tenni. Havel paradigmatikus alakja a Zöldséges, aki az állami bolthálózat egyik kis üzletét vezeti. Beosztása jelentéktelen, de ezt sem adják ingyen. Igaz, az ár látszólag egy semmiség: „kiteszi a kirakatba, a hagymák és sárgarépák közé, a jelszót: 'Világ proletárjai, egyesüljetek!'"[7]

Az üzenet elsődleges címzettje a főnök, aki a Zöldségest kinevezte és felügyeli. Tartalma – természetesen – független a jelszó manifeszt jelentésétől. Emberünk nem azt hozza főnöke tudomására, hogy semmit sem óhajt jobban, mint a világ proletárjainak mielőbbi egyesülését. Valami egészen mást közöl: „Úgy viselkedem, ahogy elvárják tőlem. Bízni lehet

[6] Václav Havel: „The Power of the Powerless." John Keane, szerk.: *The Power of the Powerless*. London: Hutchinson, 1985, 29 skk.

[7] „Power", 27.

bennem, feddhetetlen vagyok. Engedelmeskedem, és ezért a helyemen hagyhatnak."[8] A megalázkodás csupasz gesztusát a felirat az Eszme leplleibe burkolja. A hatalom előzékenyen felkínálja a lehetőséget Zöldségesünknek, hogy úgy csináljon, mintha nem behódolási nyilatkozatot tenne, hanem a proletariátus nemzetközi összefogása mellett foglalna állást.

Senki nem várja el tőle, hogy higgyen is az Eszmében. Elég, ha kiteszi a feliratot a kirakatba. Talán jobb is, ha nem hisz: akkor csak igazán megbízható. A hívő ember csalódhat. Hite tartást kölcsönözhet neki a fennálló viszonyok elutasításához, ha belelát az elvek és a valóság közti szakadékba. A hazugság ismételgetése demoralizál, és a rezsim fennmaradása szempontjából előnyösebb, ha alattvalói demoralizált lények. A Zöldségesnek és társainak „úgy kell viselkedniük, mintha hinnének", és éppen ezért rákényszerülnek, hogy „hazugságban éljenek".[9] Aki hazugságban él, lealacsonyítja önmagát, a méltóságát vesztett embert pedig könnyű ellenőrzés alatt tartani.

A hazug gesztusokra ráadásul nem a főnök és a beosztott négyszemközti beszélgetésében kerül sor. A felirat a kirakatba kerül, közszemlére teszik. A Zöldséges behódolása csak akkor ér valamit, ha *nyilvános* kifejezést nyer. Mindenkinek látnia kell, hogy megtörték a gerincét.

Zöldségesünk ugyanakkor csak egy a sok közül, aki behódolt. Minden hasonló helyzetben lévő társától hasonló viselkedést várnak el a főnökei, és általános tapasztalat szerint majdnem mindenki megfelel az elvárásoknak. A Zöldséges magatartása nem hívja föl magára a figyelmet; belesimul az összképbe. A sok transzparens panorámává áll össze.

> „Az emberek észre sem veszik a jelszót, de csak azért, mert ilyen jelszavak más kirakatokban is találhatók, lámpaoszlopokon, hirdetőtáblákon, lakások ablakaiban, épületeken; valójában mindenütt ott vannak. Részei a mindennapi élet panorámájának. Miközben az emberek magát a jelszót észre sem veszik, a panoráma egészének nagyon is tudatában vannak. És mi más volna a Zöldséges jelszava, mint a hétköznapi élet hatalmas háttérdíszletének apró alkotórésze?"[10]

[8] Uo., 28.

[9] Uo., 31.

[10] Uo., 35.

Mindenki számol a panoráma létével. A Zöldséges is számol vele, amikor elhelyezi a kirakatban a feliratot, és az Irodista nő is, aki egy órával azelőtt, hogy elment volna a kirakat előtt, ahol nem figyelt föl a szövegre, talán egy hasonló feliratot helyezett el a hivatali helyiség falán, amit viszont a Zöldséges nem fog külön észrevenni, amikor arra jár. Mindenki abból kiindulva cselekszik, hogy a többiek is így csinálják. „Metaforikusan szólva, a Zöldséges felirata nélkül az Irodista felirata nem létezhetne, és viszont."[11] Együtt tartják fönn a panorámát, egymás hozzájárulását kölcsönösen feltételezve. De amit közös erővel fönntartanak, mégis személytelen automatizmusként uralkodik fölöttük. Azt az érzetet kelti bennük, hogy a dolog „természetes és elkerülhetetlen"; semmi nem változna, ha ők maguk nem szállnának be a játékba vagy kiszállnának belőle, s hogy aki kívülmarad, az egyszerűen nem normális.[12]

Havel nem ad hitelt az efféle mentegetőzésnek. A hazugság és behódolás önmagában is lealacsonyít, az ideológiai panoráma fenntartásában való részvétel pedig akkor is elmarasztalható, ha mindig akad valaki, aki a kivonuló helyét átvegye. Bár a felirat így is, úgy is ott lenne a kirakatban, mégis a mi Zöldségesünk tette oda. Kívülről nézve közömbös, hogy ki az, aki az adott pozícióban megteszi az elvárt gesztusokat, de az illető szempontjábólegyáltalán nem mindegy:

> „A hatalmi hierarchiában betöltött hely határozza meg a felelősség és vétkesség mértékét, de senkire sem oszt maradéktalan felelősséget és vétkességet, és nem is ment föl senkit maradéktalanul. Így az élet céljai és a rendszer céljai közti konfliktus nem két társadalmilag meghatározott és elkülönült közösség között keletkezik. [...] A poszttotalitárius rendszerben a választóvonal *de facto* minden egyes emberen belül húzódik, mert a maga módján mindenki egyszerre áldozata és támogatója a rendszernek."[13]

Ez még nem az utolsó ecsetvonás az összképen. „A hatalom nélküliek hatalma" leír egy másik típust is, melyet a Sörtechnikus képvisel. A Sörtechnikus nem a karrier kedvéért vállalja a hazugsággal való együttélést. Odaadó és lelkiismeretes szakember ő, komolyan veszi szakmája belső normáit. Belép a pártba, elmormolja a kötelező hazugságokat, de csak azért, hogy tehesse a dolgát. Jótettei az általános helyzeten nem változtatnak, parányi kis tettek ezek. De nem épp Masaryk hangsúlyozta-e az „aprómunka" fontosságát? A Sörtechnikus jóhiszeműen mondhatja magának, hogy a hazugságban részt venni rossz ugyan, de ő más emberek javáért veszi magára a rosszat.

Havel nem vonja kétségbe, hogy az „aprómunka" mesterei, akik a lehető legjobb kompromisszumot próbálják kiügyeskedni hivatásuk normái és a hatalom elvárásai közt, valóságos eredményeket érnek el.[14] Hajlik rá, hogy elismerje: ezek az eredmények változtatnak az erkölcsi ítéleten. A Zöldséges önmaga és családja érdekeit nézi, amikor gondolkodás nélkül eldobja erkölcsi tisztaságát; a Sörtechnikus másokért piszkítja be a kezét. Azonban a Sörtechnikus játszmája rendkívül veszélyes Havel szerint, mert a hazugságnak tett engedmények és az „aprómunka" parányi vívmányai közti egyensúly kényes és ingatag. Egyfelől az emberek javára való hivatkozás könnyen válik önáltató ürüggyé; ha egyszer ráállt az alkura, a Sörtechnikust egyre puhább kompromisszumokba sodorhatja a megszerzett pozíció elvesztésétől való félelem, egyre több lehet a hazugság, az elért szakmai színvonal egyre távolabb kerülhet attól, amiért még érdemes vállalni az erkölcsi áldozatot. Másfelől, ha a Sörtechnikus el akarja kerülni az erkölcsi felőrlődés csapdáját, a szakmai normák védelmezése közben könnyen sodródhat összeütközésbe a főnökeivel, s nem tudhatja, mikor lép át egy láthatatlan határvonalat, amelyen túl magatartása már nyílt ellenállásnak minősül.

Önként kínálkozik a gondolat: e dilemma természetes módon vezet el oda, ahol a „hazugságban élni" stratégiája tarthatatlanná válik. A Sörtechnikusnak jó oka van reflektálni a sodródására, és erkölcsi tartalékai is vannak ehhez. Havel azonban egy másik utat választ a hazugságban való részvételtől az igazsághoz való hűség felé. A Zöldségesről jelenti ki, hogy egy szép napon minden különös ok nélkül meggondolja magát. Nem tesz többé feliratokat a kirakatba csak azért, hogy a főnök jóindulatát megőrizze. „Elveti a rítust, megtöri a játékszabályokat. Újra fölfedezi elfojtott

[11] Uo., 36.
[12] Uo., 37.
[13] Uo.
[14] Uo.

identitását és méltóságát. Konkrét értelmet ad a szabadságának. Lázadása kísérlet arra, hogy igazságban éljen."[15]

Ez a hirtelen fordulat meglepi az olvasót. A Sörtechnikus esetében szemmel látható volna a személyiségből kifejlő indíték. A Zöldséges esetében Havel nem keres konkrét indítékot. Azt akarja megmutatni, hogy ugyanaz az ember, aki rávehető a hazugság választására, választhatja az igazságot is, és hogy ez *bárkiről* elmondható. Az emberi természetben mindkét hajlandóság benne rejlik. Egyfelől, az emberek azért vehetők rá, hogy hazugságban éljenek, „mert csakugyan képesek így élni".[16] Másfelől azonban természettől megvan bennük „az igazsághoz való vonzódás" is,[17] „az emberi lényeknek azon elemi szükséglete, hogy [...] harmóniában éljenek önmagukkal".[18]

Esendő lények vagyunk, de esendőségünkben is morális lények, és nem tudhatjuk, hogy a minden emberben benne lakozó morális én kiben és mikor szólal meg, hogy hangja kinek az életében és mikor hoz döntő fordulatot. A hazugság felszíne alatt ott lappang az életnek egy „rejtett szférája", „az élet rejtett nyitottsága az igazsággal szemben".[19]

Havel elgondolása szerint nem az a lényeg, hogy erkölcsön kívüli indítékok is közrejátszhatnak a folyamatban, melynek során az egyén eljut a kollaboráció felmondásáig. A lényeg az, hogy az együttműködés megtagadása morális tett, és ezért nélkülözhetetlenül szükséges hozzá a morális én megszólalása. Minden ember magában hordozza a lehetőséget, hogy egyszer – mindegy, hogy milyen esetleges körülményekre válaszolva – megszólaljon a morális énje. Ha nem is mindenkiben szólal meg a belső hang, a nagy számok törvénye alapján óhatatlanul akadni fog néhány ember, aki egy váratlan pillanatban meghallja a belső hangot, és az igazságot választja. Akárki lehet az. Te is.

Aki eldönti, hogy igazságban fog élni, szakít a kisszerű megalkuvásokkal. Sok mindent feláldoz, de értékesebb dolgokat nyer cserébe. Harmóniában élhet a lelkiismeretével, nem kell magyarázkodnia önmaga előtt.

[15] Uo., 61.
[16] Uo., 39.
[17] Uo., 38.
[18] Uo., 41.
[19] Uo., 51.

Megtapasztalja, hogy mit jelent személyes felelősséget vállalni önmagunkért és a világért. Visszanyeri személyes identitását, átérzi, hogy megismételhetetlen és pótolhatatlan individuum, csak rá jellemző életúttal és hellyel a társadalom és a természet rendjén belül.

Ha egyetlen ember esetében bekövetkezik az erkölcsi megtisztulás csodája, a következmények nem állnak meg a személyiség határainál. „[V]alami nagyon veszélyes dolog történt". Bár az egyén lázadása merőben erkölcsi gyökerű, mégis „egyértelmű politikai dimenziója van". Amíg a Zöldséges részt vett a hazug látszatok fenntartásának kollektív gyakorlataiban, személyes tettei senkinek nem szúrtak szemet. A kollektív gyakorlattal való szakítás ellenben jól látható, azonnal feltűnik. Megmutatja, hogy „*lehetséges* igazságban élni". A megújult ember veszélyessé válik a rendszerre, de „nem fizikai vagy tényleges hatalma által, hanem azért, mert cselekedete túlment önmagán, mert világos fényt vetett a környezetére, és mert a megvilágosodás következményei kiszámíthatatlanok".[20]

Mihelyt elég sokan lesznek az „igazságban élni" létformáját választó egyének, szövetségre léphetnek, összehangolt cselekvésbe foghatnak. Szamizdatkiadók, lakásszemináriumok, házi színházak, tudományos vitafórumok létesülhetnek. Ha ez a tevékenység eljut egy kritikus szintre, akkor teljes felszámolásához az elnyomó gépezet olyan fokú mozgósítására volna szükség, amit a poszttotalitárius rendszer már nem engedhet meg magának. Kezdetét veszi „a társadalom független élete".[21]

Erre az infrastruktúrára építhet aztán a voltaképpeni disszidens mozgalom, mely nyíltan szembeszáll a hivatalos hazugságok rendszerével.[22] Ez a jogvédő csoportok, független szakszervezetcsírák és más egyesülések szintje. A többi csoporttól az különbözteti meg őket, hogy életük nem befelé fordul, tevékenységük célja önmagukon kívül van. A nyilvánosság erejével védelmezik a hatalom üldözötteit, tudatosan példát mutatnak a társadalomnak arra, hogyan lehet a hivatalos intézményekkel – a hazugsággal – szakítani.

A disszidens mozgalom azonban csak úgy töltheti be hivatását, figyelmeztet Havel, ha mindvégig az „igazságban élni" törekvése élteti, ha en-

[20] Uo., 39.
[21] Uo., 59.
[22] Uo., 65.

nek a magatartásnak „eleven humuszából" táplálkozik, és ha stratégiáját ennek a kívánalmaihoz igazítja. Ez a mozgalom mindenekelőtt erkölcsi vállalkozás, és annak is kell maradnia. Résztvevőit nem mozgathatják személyes előnyök. A hatalommal való nyílt szembefordulásnak csakis erkölcsi inspirációja kölcsönözhet ésszerűséget. Disszidensnek lenni „nem foglalkozás, hanem mindenekelőtt egzisztenciális attitűd".[23]

Ez az attitűd csakis akkor őrizhető meg, ha azok, akik osztoznak benne, a szokványos politikától gyökeresen különböző gyakorlatot űznek. Kívül kell maradniuk a hatalmi harcokon; nem válhatnak a kormány ellenzékévé, nem léphetnek föl pozitív politikai programokkal. Nem azért kell tartózkodniuk az ilyesmitől, mert a helyzet nem érett meg a kormányhatalom átvételére, hanem azért, mert a hatalomváltás hozadéka nem érné meg a veszteséget, amit a politika megszokott rutinjába való visszahullás okozna:

> „Pusztán azzal opponálni [a poszttotalitárius rendszert], hogy egy másik politikai irányvonalat alkotunk, aztán igyekszünk kormányváltást elérni, ez nem csupán irrealisztikus volna, hanem tökéletesen inadekvát is, mivel így soha nem hatolnánk el a dolgok gyökeréig."[24]

Felületesen olvasva úgy is érthetnénk ezt a helyet, hogy egy szovjet típusú rendszerben a kormányt nem lehet kívülről leváltani: ahhoz teljes rendszerváltásra volna szükség. Havel azonban nem hagy kétséget afelől, hogy a disszidens politikának a rendszerváltáson is messze túl kell mennie: „A disszidens mozgalmak [...] valami felületes, valami másodlagos dolgot látnak a rendszer megváltoztatásában", írja.[25] Küldetésük sokkal távolabbi horizontok felé mutat. Megelőlegzik és ezáltal előkészítik az „egzisztenciális forradalmat", melyre az emberiségnek Keleten és Nyugaton egyaránt szüksége van, s mely magával hozná „a társadalom morális újjáépítését, [...] az emberek közti viszonyok radikális megújítását, [...] megújult jelenlétünket az univerzumban".[26]

[23] Uo., 59.; v.ö. 44.

[24] Uo.

[25] Uo., 71.

[26] Uo., 92.

Az emberiség Havel szerint a demokrácia és a kapitalizmus viszonyai közt is elszakadt létezésének morális tartalmától, attól a „magasabb felelősségtől", melynek tudatosítása méltó tartalmat adhat az emberi életnek. A szovjet típusú rezsimek az ő olvasatában csupán „egy különösen drasztikus és a dolog valódi eredetét annál jobban megvilágító vetületét" jelenítik meg „a modern emberiség általános képtelenségének, hogy úrrá legyen a saját helyzetén".[27] A kapitalista demokráciákban az egyén nem kényszerül arra, persze, hogy nap mint nap nyíltan megtagadja erkölcsi énjét; ám épp ezért ide-oda sodródhat a fogyasztói civilizáció sekélyes céljai közt, nem is érzékelve létezési módja alapvető hamisságát. A poszttotalitárius rezsimek azonban nyílt hazugságra és megalázkodásra kényszerítik, és ezzel nyílttá teszik a szakadást az élet erkölcsi értelme és a mindennapi létezés hamissága között. Ily módon szenvedélyes vágyat ébresztenek az „igazságban való élet" iránt, és ez a vágy adhat impulzust az egész emberiség számára nélkülözhetetlen „egzisztenciális forradalomhoz".

Havel „politikaellenes politikának" nevezi azt a fajta politikai cselekvést, amit a disszidens mozgalomnak tulajdonít. A „politikaellenes politika" nem taktikai nyereségekben és veszteségekben kalkulál. Lépései nem függenek attól a számítástól, hogy változtatnak a világ állapotán. Vagy így lesz, vagy nem. A politikaellenes politika Havel szerint „dupla vagy semmi fogadás, és nehéz elképzelni, hogy értelmes emberek pusztán azért választanák ezt az utat, mert arra számítanak, hogy a mai áldozat holnap meghozza a jutalmát".[28] Ezt a választást nem a külső siker esélye teszi ésszerűvé, hanem az új cselekvési mód belső erkölcsi értéke.

Én a következőképpen értem ezt. Tegyük fel, hogy nincs elegendő ismeretünk a választható cselekedetek kimeneteléről: nem tudjuk felmérni sem a különböző kimenetek pontos értékét, sem a valószínűségüket. Ilyen körülmények közt az összes alternatív cselekedet instrumentális értékét azonosnak kell tartanunk. Van azonban valami, amit ebben az esetben is biztosan tudunk. Az egyik cselekvési mód megfelel az „igazságban élni" erkölcsi kívánalmának, a másik nem. „Igazságban élni" erkölcsi jó, „hazugságban élni" erkölcsi rossz, bármiben álljanak is a tett

[27] Uo., 90.

[28] Uo., 45.; v.ö. 81.

következményei. Ha a következmények értéke semmilyen eligazítást nem ad a választás számára, akkor marad a tett önmagában vett erkölcsi értéke. Amikor mindent egy lapra teszünk föl, semmit se tudva az esélyekről, akkor döntésünket csakis az teheti ésszerűvé, hogy úgy akarunk cselekedni, ahogyan a várható előnyöktől és hátrányoktól teljesen függetlenül *helyes* cselekednünk. A hazugságban való részvétel megtagadását választjuk, a többit pedig majd elrendezi a sors. A disszidens mozgalom akkor és csakis akkor teljesítheti történelmi küldetését, véli Havel, ha kitart a „dupla vagy semmi" attitűdje mellett.

*

„A hatalomnélküliek hatalma" egyedülálló szerepet játszott a hetvenes-nyolcvanas évek kelet-európai disszidens mozgalmainak önértelmezésében. Pontosan és érzékletesen ábrázolta a poszttotalitárius rendszert fenntartó, mindennapos megalkuvások gyakorlatait. Nagy intellektuális erővel mutatta ki, hogy a maga privát alkuját megkötő kisember a többiektől elszigetelve cselekszik – ha össze tudnának fogni, nem kényszerülnének rá a megalkuvásra –, de mégsem a többiek hasonló kis megalkuvásaitól függetlenül. Nemcsak szinte valamennyien résztvesznek a hazugságban, de ezt tudják is egymásról; ez a tudás trivializálja a saját magatartásukat, megsokszorozza az engedetlenség kockázatát, és a kollaborálást teszi viselkedési normává. A leírás egyben kritika is: „A hatalomnélküliek hatalma" meggyőzően mutatja ki, hogy a triviálisnak tűnő árulások a személyiség legmélyére hatolnak, felőrlik erkölcsi magvát, szétmállasztják az integritását. S ami a maga idejében talán a legfontosabb volt: az esszé pontos szavakat talált a disszidens politika morális pátoszának kifejezésére.

Vannak azonban gyenge pontjai; ezek ugyanúgy figyelmet érdemelnek, mint az erényei. Három lényeges területen ébreszt kételyeket és késztet vitára. Először, ellene vethető, hogy erkölcsi felfogása arisztokratikus. Bármennyire fontos is az egyén önértékelése szempontjából megismételhetetlenségének és a világért viselt felelősségének tudata, az emberek nemcsak önmagukért és a világért viselnek felelősséget, hanem közvetlen hozzátartozóikért is: gyerekeikért, idős szüleikért, élettársukért. Amíg a diktatúra meg nem inog, a többség nemcsak kényelemszeretetből, gyávaságból vagy karrierizmusból tér ki a nyílt szembeszállás elől, hanem a hozzá legközelebb állókért viselt felelősség okán is. Ezért a felszólítás,

hogy válasszák az igazságot a megalkuvás helyett, sokak, nagyon sokak számára követhetetlen.

Havel igazából tudatában van ennek:

> „Ezrével vannak névtelen emberek, akik megpróbálnak igazságban élni, és milliószámra vannak, akik szeretnének, de nem tudnak, talán csak azért, mert az ő életkörülményeik között tízszer akkora bátorságra volna szükségük, mint azoknak, akik már megtették az első lépést",

írja egyhelyütt.[29] A következményeket azonban nem vonja le. Nem számol vele, hogy az erkölcs esendő embereknek, nem szenteknek és morális virtuózoknak ad cselekvési normákat. A hazug gyakorlatokban való részvételt nem hagyhatja jóvá, de kritikája nem végződhet a lehetetlen követelésében.

Másodszor, vitára ingerel az esszé a „politikaellenes politika" elgondolásával. Kétséges, hogy a cselekedetek erkölcsi értékelése az élet bármely területén oly tökéletesen figyelmen kívül hagyhatná a következményeket, ahogy a „dupla vagy semmi" attitűdje megkívánná; a *politikai* cselekvés etikája pedig egész biztosan nem lehet közömbös a konzekvenciák iránt. A politikai felelősség, mint arra Max Weber nyomán oly sokan rámutattak, mindenekelőtt a következményekért viselt felelősség.

A politika terepére lépő disszidensek nem háríthatták el maguktól a kérdést, hogy fellépésük javít vagy ront a világ állapotán, vagy netán változatlanul hagyja a fennálló viszonyokat. Ha biztosak lehettek benne, hogy a helyzet legalábbis nem romlik annak hatására, amit tesznek, akkor nyugodt lélekkel tekinthették választásukat dupla vagy semmi fogadásnak: talán ők maguk mindent feláldoznak, de más emberek semmiképp nem veszítenek a hazardírozásukon. Ha azonban a kockázatban benne foglaltatik, hogy más emberek helyzete kézzelfoghatóan és tartósan romolhat a mozgalom fellépésének hatására, akkor a fogadás erkölcsileg is problematikus lehet.

A vád minden kelet-európai országban elhangzott így vagy úgy. Lényege az volt, hogy a disszidensek más emberek jólétét teszik kockára a saját erkölcsi jó érzésük kedvéért. Éberebbé válik a cenzúra. Szigoro-

[29] Uo., 41.

dik a vallásos csoportok fölött gyakorolt rendőri felügyelet. Megbuknak a pártvezetés reformbarát technokratái. A morális előny a disszidenseké, de a költségeket nagyobbrészt nem ők viselik. Az etikai irodalom a *morális öntetszelgés* vádjának nevezi ezt.[30]

A térség demokratikus ellenzékei joggal utasították el a morális öntetszelgés vádját. De csak azért, mert a vélt összefüggés nem állt fenn. A disszidens mozgalmak legfeljebb átmeneti és lokális romlást okoztak a viszonyokban.[31] Nagyon csekély volt a valószínűsége annak, hogy más emberek helyzetén tartósan rontsanak. Ezazonban egészen más természetű állítás, mint ami a „dupla vagy semmi" ajánlata mögött lappang.

Ha azonban így van, akkor a disszidensek már csak morális okokból sem takaríthatták meg maguknak a következmények mérlegelését. A személyes konzekvenciák iránt lehetett közömbös valaki, de a politikai konzekvenciák iránt erkölcstelenség lett volna közönyt tanúsítani. A disszidens magatartás hatásainak megbecsülése pedig nem indulhatott ki abból a föltevésből, hogy mindenki erkölcsi megújuláson megy át és átáll az igazság oldalára. Mivel a disszidensek a politikai cselekvés mezejére léptek, szűkebb és tágabb környezetük tényleges motívumaival és reagálási módjaival kell számolniuk. Azt kellett mérlegelniük, hogy

[30] Lásd Jonathan Glover: „It Makes No Difference Whether or Not I Do It." *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1975), Suppl. Vol. 171–190.

[31] 1977 elején Csehszlovákiában sorra rendezték a Charta-ellenes naggyűléseket, és milliószámra gyűjtötték az aláírásokat a Chartát elítélő nyilatkozathoz. Azok, akiket a gyűlésekre betereltek vagy az ív aláírására szólítottak fel, kétségkívül nehéz erkölcsi helyzetbe kerültek a Charta fellépése miatt; rosszabb egy nyilvánvalóan tisztességes akcióval szemben állást foglalni, mint kitenni a kirakatba valami értelmetlen feliratot. De ez egyrészt átmeneti jelenség volt; a hatalom gyorsan megtanulta, hogy az efféle mozgósítással csak növeli ellenfele politikai súlyát. Másrészt épp ebben az esetben a vád eleve tarthatatlan. Mert ha azok az emberek, akik hagyták beterelni magukat a gyűlésterembe és aláírták az íveket, megtagadták volna az engedelmeskedést, akkor nem kerülhetett volna sor ezekre a szégyenletes eseményekre. Belátható, hogy ezt – az ellenállást koordináló szervezet híján – nagyon nehéz megtenni; mivel mindenki arra számít, hogy a többiek kollaborálnak, mindenki okkal gondolja, hogy egyéni ellenállása vállalhatatlanul sokba fog kerülni. De mégiscsak tény, hogy az állítást, mely szerint a Charta fellépése rontott a helyzetükön, saját kollektív magatartásuk tette igazzá.

milyen akcióktól remélhető a lehető legtöbb ember viszonylag kedvező válasza, figyelembe véve adott motívumaikat és reagálási módjaikat. Azt kellett megvizsgálniuk, hogyan növelhetők az erőszakos megoldás költségei a hatalom számára, és hogyan csökkenthetők az önállóbb magatartás költségeit a hatalomnak alárendelt csoportok számára. Azon kellett töprengeniük, hogyan érhető el, hogy a disszidensek nyíltsisakos fellépése ne szigetelje el őket a többségtől, azoktól, akik a példa követését – vagy akár csak a példaadó egyénekkel való kapcsolattartást – csupán nehezen elviselhető áldozatok árán vállalhatnák. Ha pedig ennek megfelelően válaszolták meg a lépéseiket, már belül is voltak azon a tartományon, melyet Havel hagyományos politikaként utasított el.

A politika soha nem válhat tisztán erkölcsi vállalkozássá. Aki politikai tevékenységre vállalkozik, számolnia kell az emberek méltánylandó nem erkölcsi érdekeivel; olyan célokat kell kitűznie és olyan eszközöket kell választania, melyek nem okoznak nagyobb költséget az érintetteknek, mint amit vállalni képesek. Olyan stratégiát kell követnie, mely csökkenti e nem erkölcsi költségeket és (vagy) növeli a nem erkölcsi előnyöket mindazok számára, akiknek az együttműködése (vagy semleges tartózkodása) nélkül nincs remény a politikai sikerre.

Ha ezt elfogadjuk, akkor el kell fogadnunk azt is, hogy a politika soha nem szabadulhat meg teljesen belső erkölcsi feszültségétől; tudomásul kell vennünk, hogy értelmesen törekedhetünk meghatározott, morálisan aggályos jelenségek visszaszorítására, de a politika morálisan aggálytalan vállalkozássá való átalakításában nem reménykedhetünk.

Ez a harmadik pont, ahol Havel esszéje vitára késztet. Világképe mélységesen kritikus a liberális demokráciával és a kapitalista piacgazdasággal szemben – magával a modernitással szemben, melynek vezérlő eszméit ezek párosítása jól-rosszul megvalósítja. Nem a kritikai attitűddel van bajom; a modernitást egyebek közt éppen az emeli kia történelemből ismert alternatívái közül, hogy önmagára is kritikus távolságtartással képes tekinteni. A liberális demokrácia és a kapitalista piacgazdaság tökéletlen rendszerek; fogyatékosságaikba nem nyugodhatunk bele. Más dolog azonban szakadatlanul bírálni a fennálló intézményeket és az uralkodó mentalitásokat, és más dolog magát a modernitást elutasítani. Márpedig „A hatalomnélküliek hatalma" a modernitás alapjait vonja kétségbe.

A disszidens mozgalmakon belül olyan rokonai vannak, mint Jan Patočka a Charta 77 indulását kommentáló két írásával,[32] vagy mint Alekszandr Szolzsenyicin.[33] Mindkettejük hatása jól felismerhető „A hatalomnélküliek hatalmá"-n. Mindketten a liberális demokrácia és a fogyasztói társadalom kritikusai. Szolzsenyicinhez vezethető vissza a hazugságban való részvétel megtagadásának eszméje. Patočkától származik a gondolat, hogy a politika: erkölcsi vállalkozás. A háttérben pedig Heidegger modernitás-kritikája dereng.

A „politikaellenes politikával" nemcsak az a baj, hogy számításon kívül hagyja a politika és a morál közti kiküszöbölhetetlen feszültségeket. Nemcsak arról van szó, hogy a szó modern értelmében vett politika – a politika mint szakadatlan vita és küzdelema saját életcéljaikat követő polgárok között azügyben, hogy milyen kollektív célok megvalósításáért érdemes államuk közreműködésével kooperálniuk; hogy együttműködésüket milyen elvek és szabályok szerint tartsák fenn; és hogy mi tekinthető a vele járó költségek és a hasznok méltányos elosztásának – nem lehetséges e feszültségek nélkül. Hanem arról is, hogy olyan világban élni, mely akkor és csakis akkor működik jól, ha mindenki borzasztóan erényes, nem is kívánatos.

A kommunista rendszer, legalábbis a kezdeti Sturm und Drang idején, korlátlan önfeláldozást követelt az emberektől. S e követelés jegyében korlátozás nélkül fel is áldozta őket. A kommunizmussal szembeszálló disszidens mozgalomnak egy olyan világ lehetősége adott értelmet, ahol a közjó keresése nem kívánja meg az egyénektől, hogy korlátlan áldozatokat hozzanak.

E könyv szerzője mindenesetre ebben látta a disszidens politika értelmét. Nem a Zöldséges erkölcsi megigazulásához fűztem a reményeimet. Inkább az olyan típusokra figyeltem, mint a Sörtechnikus, akik óvatosan, de kitartóan próbálgatták a rezsim tűrőképességét. A hivatalos szabályok kihívó megsértésétől azt vártam, hogy egyre távolabbra tolja a kikényszeríthető konformitás határait azok számára is, akik nem tudják vállalni a nyílt összeütközést a hatalommal, másszóval: megnöveli a nagyobb önállósággal kísérletező egyének és csoportok mozgási szabadságát a hatalom és az ellenzék közötti térben.[34]

De érthetőnek tartom, hogy „A hatalomnélküliek hatalma" a Zöldségest választotta főhőséül, és az ő erkölcsi megújulásának lehetőségét hirdette. A világnézeti okról már elmondtam ezt-azt. Volt azonban egy gyakorlati ok is.

Létrejöttekor a disszidens mozgalom sehol nem volt abban a helyzetben, hogy az államhatalom meghódítására gondolhasson, vagy akárcsak arra, hogy ő jelölje ki az országos politika alternatíváit. Egyetlen ésszerű célja az lehetett, hogy megvesse lábát a hivatalos intézményeken kívül, hogy átvészelje a megtorlás, megfélemlítés és kooptálás kísérleteit. Ehhez mindenekelőtt tartásra és elszántságra volt szükség, önérzetes ragaszkodásra erkölcsi igazunkhoz. Olyasmire, amit az „igazságban élni" fordulata írt le. Havel a legfontosabbról beszélt, amire a disszidens politikának kezdetben szüksége volt.

A kezdeti időszakot Lengyelországban lezárta a Szolidaritás megszületése. Magyarországon a nyolcvanas évek politikai eróziója adta át a múltnak. A disszidens politika itt is, ott is közeledni kezdett ahhoz, amit hagyományosan politikának neveznek. Csehszlovákiában azonban a rezsim rendületlenül kitartott 1989 nyaráig. Csak az augusztus 21-i tömegdemonstrációk és a nyomukban megindult forrongás mutatták meg, hogy a stabilitás külszíne alatt itt is évek óta zajlott már a pártállam láthatatlan bomladozása. Ekkor jött el a pillanat Havel számára is, hogy túllépjen „A hatalom nélküliek hatalmá"-nak megközelítésén.

A lélegzetelállító fordulat egyik napról a másikra a legmagasabb közhatalmi tisztségbe repítette a tegnapi „hajótöröttet".

A „politikaellenes politika" nem volt folytatható. Havel átlépett a liberális demokrácia intézményes politikájának világába. Ám, jóllehet a já-

---

[32] „What Charter 77 Is and What It Is Not"; valamint „What Can We Expect of Charter 77." Harold G. Skilling: *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*. London: Allen &Unwin 1981.

[33] Különösen az „Előadás a Nobel-díj átadása alkalmából", valamint a „Megbánás és önkorlátozás mint a nemzeti lét kategóriái" című szövegek. Lásd Alekszandr Iszajevics Szolzsenyicin: *Az „orosz kérdés" a XX. század végén*. Budapest: Európa 1997.

[34] Lásd „Gondolatok a közeljövőről" és „Másfél év után ugyanarról" című cikkeimet: *Beszélő* 3 (1982) és *Beszélő* 9 (1984). Újraközölve Havas Fanny, szerk.: *Beszélő Összkiadás* I. Budapest: AB-Beszélő Kiadó 1992, 115-122, 551-558.

tékszabályokat elfogadta, soha nem volt hajlandó mást látni a politikában, mint az erkölcsi felelősségvállalás terepét. E második politikai korszakát épp az a törekvés tette lenyűgöző vállalkozássá, hogy egyszerre tegyen eleget a nap követelményének és morális ideáljainak.

Hamlet

Fodor Gézának

A *Hamlet, dán királyfi* Shakespeare legtalányosabb műve. Hamlet előtt megjelenik atyjának szelleme, s tudatja vele: nem természetes halállal halt meg, öccse megmérgezte őt, hogy elorozhassa trónját és hitvesét. Felszólítja fiát, álljon bosszút a gaztettért – de csak nagybátyjával végezzen, anyja büntetését bízza az égre és a lelkiismeretre. Hamlet habozás nélkül azonosul a feladattal. Nincs kételye afelől, hogy a bosszú erkölcsileg megengedett, sőt szigorú gyermeki kötelesség. Úgy érzi, apja halálán túl az anyján esett „szeplőt" is meg kell torolnia – a darab világában a fivér özvegyével kötött házasság bűnös „vérfertőzésnek" számít, s a bűnt csak tetézi a sietség, amivel a frigyet tető alá hozták. Hamlet személyes küldetésének tekinti, fenntartás nélkül akarja a bosszút. Minden percért, melyet nem a merénylet előkészítésére és kivitelezésére fordít, súlyos szemrehányásokat tesz magának. És mégis, csak kering a tett körül, mint az éjjeli lepke a lámpás körül, míg sorsa bele nem taszítja a lángba. Miért nem teszi meg, amit akar? Tőle magától nem tudjuk meg a választ, mert az önmaga számára is rejtély. Nem tudjuk meg a darab többi szereplőjétől sem, mert azok a bokájáig sem érnek föl Hamletnak, nemhogy megértenék azt, amit ő maga sem ért. A magyarázat el van rejtve a történések és emberi viszonylatok kusza szövedékében.

Vannak persze, akik tagadják, hogy itt bármiféle megfejtést kívánó rejtély lappangana. Tolsztoj például úgy gondolta, hogy Shakespeare egész egyszerűen felületes és következetlen. Ám a *Hamlet*ot a legtöbben lenyűgözően nagyszabású alkotásnak érezzük, s ez arra ösztökél, hogy próbáljuk megindokolni csodálatunkat: nézzünk a látszólagos következetlenség mögé s mutassuk ki, miként válik egy páratlan világdráma formájává az, ami egy átlagos színmű esetében szerzői hibának számítana. Négyszáz évvel a tragédia megszületése után még mindig keletkeznek új megfejtési kísérletek.

A különböző értelmezések óhatatlanul vetélytársai egymásnak. Ugyanazokról a tényekről – a műalkotás zárt világának tényeiről – kell számot

adniuk. Hamlet tétovázásának csak azok a magyarázatai fogadhatók el, melyek összeegyeztethetők azzal, hogy a trónörökös késlekedik ugyan nagybátyja megölésével, de egy szempillantás alatt ledöfi a kárpit mögött rejtőzködő Poloniust; hogy előre kitervelt fortéllyal „a holdba röpíti" Rosencrantzot és Guildensternt; hogy a királygyilkosság történetének színre vitelével „egérfogót" állít Claudiusnak. A magyarázatba be kell vonni mindazt, amit Hamlet beszél, amikor a halogatásért önmagát ostorozza. Meg kell találni benne Hamlet világnézeti töprengéseinek helyét, hisz Hamlet kétségkívül folyvást a lét végső kérdésein – az élet és a halál viszonyán, a vaksors elleni lázadás és a végzet türelmes elfogadása közti választáson, a szerencse és a gondviselés természetén, az emberben lakozó isteni és állati őselem ellentétén – tépelődik. Végig kell elemezni az áruló anyához fűződő viszony kétlelkűségét. Értelmet kell adni Hamlet fordulatának a sorssal való megmérkőzés igenlésétől a gondviselés elfogadásáig, és így tovább. Az az interpretáció, mely többről képes számot adni e tények közül, előnyben részesítendő azzal szemben, mely kevesebbet fed le.

De az eltérő értelmezések nem minden téren versenyeznek egymással. Van egy terület, ahol viszonyuk inkább kiegészítő, mint kizáró, s ez a mű értelmének a rekonstruálása. A muvészet nem úgy kötődik a valósághoz, hogy a muvek a saját világukon kívüli tényeket jósolnának meg vagy tárnának föl, hanem úgy, hogy a malkotás világának tényei a külvilág felől nézve *jelentéssel telítődnek*. Ugyanaz a történet olvasható az elnyomás, az elidegenedés, az emberi természet veszélyeztetettsége, vagy valamilyen más eszme megjelenítéseként. A hozzá rendelhető jelentések köre, bár akármit nem foghat át, de mégsem teljesen meghatározott. Nem azonosítható egy és csakis egy kitüntetett alapeszme, melynek látószögéből a műalkotás részletei – minden más értelmezést kizárva – jelentésteli egységbe rendezhetők. Az értelmezést kívánó tények – a mű alakjai, helyzetei, környezetei, eseményei – ugyanis egyszer s mindenkorra adottak; együttesük véges, nem bővíthető. Ha két különböző értelmezés egyaránt lefedi őket, akkor már nem kereshetők újabb tények (nem történhet meg például, hogy az egyik kritikus közreadja a főhős egy eladdig ismeretlen levelét), melyek eldöntenék, hogy melyik a pontosabb. Mindkettő konzisztens olvasat lehet, mindkettő megáll. Lesz persze különbség közöttük. Az egyik megmagyarázza, miért remekmu (ha az) a vizsgált alkotás, a másik talán nem ad számot rendkívüli értékéről. Az előbbi jobban megfelel céljának, mint az utóbbi, hisz az értelmezés dolga éppen az, hogy racionálisan motiválja a mű által kiváltott csodálatunkat – de attól még az utóbbi nem válik érvénytelenné. A művekhez valamennyi lehetséges értelmezésük hozzátartozik, ezek együtt töltik ki „értelmezési tartományukat". S a nagy mű éppen attól emelkedik a pusztán helyi érdekű irodalmi szövegek fölé, hogy nemcsak eredeti közönsége, nemcsak saját kora számára kínál anyagot az emberek alapvető problémáinak feldolgozásához, hanem más közönségek, más korok befejezetlen sokasága számára is. Noha nem interpretálható sikeresen bármely tetszőleges nézőpontból, nincs eleve kijelölve a nézőpontok köre, ahonnan termékeny módon értelmezni lehet.

Mint bármely jelentős világirodalmi alkotás értelmezései, a *Hamlet* olvasatai sem tarthatnak igényt kizárólagosságra. Ha egy olvasat sikeres, azaz meg tudja indokolni, miért tartozik a *Hamlet* a saját korukon messze túlmutató, egyetemes alkotások sorába, ezzel mintegy arra is rávilágított, hogy olyan drámával van dolgunk, melynek más érvényes olvasatai is lehetségesek.

Az itt következő írás egy ilyen értelmezést vesz szemügyre. A mai Hamlet-olvasatok egyikéből indul ki; mintegy azt értelmezi tovább. Egyfelől szembesíti a darab lényeges tényeivel; megmutatja, hogy nem mindenről tud számot adni, s megvizsgálja, hogyan lehet az alapeszmét továbbfejlesztve jobb összhangot teremteni az értelmezés és a dráma tényei között. Másfelől javaslatot tesz az értelmezés perspektívájának módosítására, új látószög elfoglalására. Igyekszik érzékeltetni, hogy a változás a mögöttes eszmét is nemhogy csorbítaná, még tovább gazdagítja. Más szóval, igazolni szeretné, hogy az értelmezés, melyet tűhegyre vesz, fontos és termékeny. A mű olvasata nem vitatkozhat a művel, nem szólhat arról, hogyan kellett volna Shakespeare-nek a *Hamlet*ot megírnia, az olvasat olvasata azonban vitába szállhat az interpretátorral. Én is vitatkozni fogok Fodor Gézával, akinek „Nagyon tűhegyre vennők, ha így vennők?" című tanulmányáról itt szó lesz (először 1991-ben jelent meg, majd bekerült a szerző *Zene és színház* c. gyűjteményes kötetébe: Argumentum Kiadó–Lukács Archívum 1998; erre a kiadásra utalnak az idézetek mellett zárójelben szerelő lapszámok).

I

„Kizökkent az idő, ó kárhozat, / Hogy én születtem helyre tolni azt", kiált föl Hamlet, miután elvált atyja szellemétől. De a Szellem nem azt a parancsot adta neki, hogy tolja helyre a kizökkent időt. Ő egy sokkal körülhatároltabb feladatot állított fia elé: ölje meg Claudiust, alattomos gyilkosát. A Szellem egy szó említést sem tesz a világ állapotáról. Szavainak értelmét csak Hamlet terjeszti ki a kor egészére. Csak ő beszél arról, hogy felborult az erkölcsi és természeti világrend, hogy „kizökkent az idő". Ezen a kiterjesztő látásmódon alapul Fodor Géza szerint a dán királyfi tragédiája. Az anya bűnéről mondja, de nyilván a meggyilkolt király elleni egész gaztettsorozatra érti, hogy benne Hamlet „mint cseppben a tengert látja meg a világ minőségét" (12).

Valóban: „mint cseppben a tengert". Fodor finom érzékkel mutatja ki: nem egyszeren arról van szó, hogy Hamlet minden részleges problémát nyomban a világrend általános problémájává nagyít fel. A kiterjesztés nem „diszkurzív", hanem „szimptomatikus": Hamlet nem segédtételek és következtetések útján emelkedik föl az egyedi ténymegállapításoktól az általános tézisekhez, a résztől az egészhez, hanem az esetleges tényekben közvetlenül látja meg a világ egyetemes állapotát. Az ő szemében az egyes cselekedetek, az egyes emberek romlottsága „csak *megjelenése* az általános romlottságnak, ami túl van az individuumokon és az interindividuális viszonyokon" (19). Ezért a dán királyfi „a figurákban, a figurák által, révén, közvetítésével, a figurákon keresztül *magával* a világgal, a korral áll szemben, az ő konkrét drámai ellenfele nem Claudius és megannyi eszköze, hanem a ‚world', a ‚time', az ‚age'" (uo.). A cselekmény azon a síkon zajlik, ahol „Claudius és megannyi eszköze" intrikál, de Hamlet, bár maga is ebben az életre-halálra folytatott játszmában vesz részt, „túlnyomóan abban a síkban, abban a dimenzióban marad, amelyben feladatát (a Szellem parancsán *túlmenően*) önmaga számára megfogalmazta" (23). Ebben gyökerezik alakjának nagysága de bukásának oka is.

Mert Hamlet nem csupán egy *másik* feladatot csúsztat a Szellemtől kapott feladat helyébe. A feladat, ahogy ő határozza meg, *más minőségű*, mint az eredeti. A Szellem által kitűzött feladat részleges és jól meghatározott. Hamlet önmaga elé állított feladata a világrend egészére vonatkozik és meghatározatlan. A Szellemtől kapott feladat végrehajtható. A hamleti

feladat végrehajthatatlan. Létezik egyéni tett, mely bosszút vesz az atya gyilkosán. De nem létezik egyéni tett, mely a „kizökkent időt" helyretolná. „Hamlet maga teremti meg és adja fel magának feladatát, amely nemcsak új, hanem megoldhatatlan is", állítja Fodor Géza (14). „Hamlet problémája [...] az, hogy olyan feladatot vél magára hárulni, amely teljesíthetetlen" (36). Ez gátolja meg abban, hogy a végrehajtható feladatot elvégezze.

De miért a behelyettesítés? Miért emelkedik föl Hamlet egy másik dimenzióba, mint amelybe a Szellemtől kapott feladat illeszkedik, s amelyen a darab többi szereplője nem lát túl, ahol azonban – tőle eltérően – valamennyien otthonosan mozognak? A kérdés nem valami további okra utal, mely magyarázatot adna Hamlet sajátos látásmódjára. A drámán belül Hamlet személyiségének e meghatározó vonása további magyarázatot nem kívánó, végső adottság. A kérdés értelme ez: mi a drámai *jelentősége* annak, hogy a főhős ezzel a – rendkívüli és ugyanakkor végzetes – szemlélettel közelít a valósághoz. A választ az elemzés végén találjuk meg: „A Hamlet-probléma [...] a radikális-univerzalisztikus látás- és gondolkodásmód" problémája. „Nem nélkülöz minden alapot, ha a *Hamlet*ot az első par excellence értelmiségi drámának, sőt a *paradeigmatikus* értelmiségi drámának érezzük" (38).

Röviden, Fodor Géza *Hamlet*-értelmezésének alapeszméje három főbb állításban foglalható össze. Először, a tragédia kulcsa a Szellemtől kapott feladat és Hamlet önmaga elé állított feladata közti feszültség. Másodszor, Hamlet azért nem képes végrehajtani a Szellemtől kapott feladatot, mert az ő átfogalmazásában a feladatnak nincs gyakorlati megoldása. Harmadszor, Hamlet tragédiája a modern kor egész kultúrahordozó rétegére, az értelmiségre jellemző szemlélet és magatartás, „a radikális-univerzalisztikus látás- és gondolkodásmód" egyidejű létjogosultságát és veszélyességét világítja meg. Az első tézist meggyőzőnek és termékenynek tartom. A harmadik vizsgálatát írásom végére szeretném halasztani. Az értelmezés értelmezését a második tézis bírálatán kezdeném. Először azt mutatom meg, hogy Hamlet többféleképpen is értheti önmaga elé állított feladatát. Adhat neki olyan meghatározást (nem is egyet), mely – a dráma világképén belül – véges emberi lény számára valóban végrehajthatatlanná teszi. Lehetséges azonban olyan meghatáro-

zása is, melyben elvégezhető. Az előbbiek jól megfelelnének Fodor Géza olvasatának. De ha ezek valamelyikét választjuk, a *Hamlet* lényeges tényeível nem tudunk elszámolni. Az utóbbi, véleményem szerint, jól fedi a tragédia tényeit, és olyan magyarázatba illeszthető, mely számot ad a *Hamlet* nagyságáról. De önmagában még nyitva hagyja a kérdést, hogy miért nem hajtja végre Hamlet egyik feladatát sem. Ezért azt javaslom, hogy a második tézist egy másikkal helyettesítsük. Ne abból induljunk ki, hogy Hamlet a Szellemtől kapott – megvalósítható – feladat helyett egy olyat állít maga elé, mely kivihetetlen. Inkább megfordítva, vegyük észre, hogy a Szellem parancsa az, amit nincs mód végrehajtani. Hamlet nem ölheti meg Claudiust, legalábbis akkor, ha anyja életét megkíméli. Márpedig ha Claudiust nem öli meg, akkor bele sem vághat a „kizökkent idő" helyretolásának feladatába.

De persze a *Hamlet* nem családi tragédia, hanem világdráma. Ezért célszerű lesz a másik végén kezdenünk az értelmezést; azon, hogy mit is jelent a nagyerejű metafora: „kizökkent az idő".

II

A *Hamlet* világa történelmileg nem túlságosan meghatározott. Dánia éppúgy lehetne koraközépkori, mint antik vagy reneszánsz fejedelemség. Vagy inkább egyik sem lehet, mivel fiktív valóságát valamennyinek az elemeiből gyúrta össze Shakespeare. A király neve latin, a királynéé germán; a királyi testőrség két tagja olasz nevet visel; a Hamlet név talán izlandi eredetű. Ugyanilyen eklektikusak a dán állam intézményei, a dán udvarban uralkodó szokások és hiedelmek is.

De ha közömbös is, hogy mikor és hol létezett Dánia, az már egyáltalán nem elhanyagolható tény, hogy politikai berendezkedése dinasztikus. Ez a tengelye a társadalom és a mindenség rendjének a dráma világában. Az emberi viszonylatokat a legitim uralkodó iránti hűség tartja össze. Amikor az alattvalók lojálisak az állam fejéhez, akkor az általa megszentelt írott és íratlan törvényt is megtartják, s engedelmességük a hatalmat szilárddá, az életet mindenki számára kiszámíthatóvá teszi. A legitim uralkodó azonban nemcsak kezelhetővé teszi az életet: puszta létezésével s azzal, hogy tettei hűek az örökletes hagyományhoz, életben tartja az erkölcsi szokásokat és óvja a természet szakrális rendjét. Amíg az állam élén legitim uralkodó áll, az idő rendes kerékvágásában halad.

Minderről persze csak közvetve szerzünk tudomást. A történet kezdetén az idő már kizökkent. A következmények azonban világossá teszik, hogyan kell néznünk a királygyilkosság előtti rendre. Mert most minden épp az ellentéte a társadalom és a világ normális állapotának. Legitim autoritás híján senki nem tudja bizonyosan, kihez kell igazodnia, s ezért senkiről nem lehet tudni, hogy holnap kihez lesz lojális. Megjósolhatatlan, mikor lázad fel a „zavargó népség", hogy megdöntse az illegitim uralmat s új királyt ültessen a trónra. A jelentéktelen tanácsnok, Polonius tisztázatlan halála elegendő ahhoz, hogy az indulatok robbanásig feszüljenek, s az összeverődött tömeg azt kiáltsa, „Tegyünk királyt! Éljen Laertes!" Érthető, hogy a dráma „valamennyi résztvevője (Hamletot is beleértve) színlel, alakoskodik, kísérletezik, sőt játszik a másikkal" (16). Az embereinek hűségében bizonytalan Claudius sötét cselekhez és alattvalóinak megfigyeltetéséhez kénytelen folyamodni, s ez határozza meg az alattvalók egymáshoz való viszonyát is. Ettől lesz „börtön" Dániából.

Ebben a világban nem kiszámítható rend, hanem az emberek életét és biztonságát szűntelenül fenyegető vaksors uralkodik. Igaz, a „vaksors" a „sors szeszélye", a „végzet"és a hasonló metaforák a *Hamlet* világában minden körülmények közt hozzátartoznak az egyén életéhez. De az életet teljes egészében uraló hatalommá akkor válnak, amikor a legitim rend felborul.

A legitim uralkodó meggyilkolása nemcsak az életet teszi kiszámíthatatlanná; a morális tekintélyt is szétzúzza; nincs többé követendő minta, vége az erkölcsöknek. Ez az egyik vezérmotívum Hamlet kétségbeesett jajkiáltásaiban. „Phi! Rút világ! gyomos kert, mely tenyész, / Hogy magva hulljon; dudva és üszög / Kövér tanyája. Ó, megérni ezt!", mondja mindjárt első monológjában. „[A] szűkkeblű idők / Zsírjában az erénynek kell magának / A vétket megkövetni", veti oda anyjának nagy, négyszemközti szembesülésük során. „Cinkos gazemberek vagyunk mindnyájan", közli Opheliával. „Bánj mindenkivel érdeme szerint; melyikünk kerüli el a mogyorópálcát?", inti Poloniust.

Mi több, a királygyilkosság feldúlja a kozmikus rendet is: ha a királyi házban és így a királyságban nincs erkölcsi rend, akkor nincs rend a világegyetemben sem. Horatio mondja, a Szellem megjelenését értelmezve társainak: „Így Róma fönt-virágzó napjain, / A leghatalmasb Julius bukása / Előtt kevéssel, gazdátlan maradt / Sok sír, s belőle a leples halott / Ma-

kogva, nyíva járt mind utcaszerte; / Tűzfarku csillag, várharmat, homály / A napban; és a nyirkos égitest, / Mely Neptun országán uralkodik, / Kórrá fogyott, majd mint a végnapon / S ím zord jövők hasonló gyászjelét, / Mintegy a balsors száguldó futárit, / S előbeszédét ránktörő gonosznak / Tüntet föl együtt a menny s föld, hazánk / Éghajlatán és honosink előtt." Maga Hamlet is hol „veszett világ"-ról, hol „seprőjére szállt világ"-ról – önmagából kifordult világról – beszél.

Így tehát a dolgok kétféle állapotban leledzhetnek: az egyiket a legitim autoritás megléte, az erény uralma, a társadalmi viszonyok kiszámítható volta és a kozmikus rend fennállása jellemzi, a másikat a legitim autoritás hiánya, a bűn felülkerekedése, a vaksors elhatalmasodása és az egyetemes káosz. Mivel ezen az együttesen belül a legitim autoritás a kulcstényező, annak jelenlététől függ az erkölcsi és a kozmikus rend épsége, annak összeomlása vagy illegitim uralommal való fölcserélődése okozza az erkölcsi romlást és a kozmikus zűrzavart, ezért azt javaslom, nevezzük az egyik állapotot a legitimitás, a másikat a legitimitáshiány világállapotának. Nem kétséges, hogy melyik világállapotot tekinthetjük az erkölcsi helyeslés hangsúlyával normálisnak. De az már korántsem ilyen egyértelmű, hogy melyiket kell normálisnak tekintenünk abban az értelemben, hogy ez tölti ki az idők nagyobb részét. A *Hamlet* világában ugyanis a legitimitás állapota eleveborulékony.

Ingatag mivoltát részint olyan esetlegességek magyarázzák, melyek a dinasztikus hatalom szerkezetével függnek össze. Ezek közül a darab egyet mutat be: ugyanarra a területre egyszerre több fejedelmi család is jogot formálhat. Ha a jogcímek rangsora az államon belül egyértelműen tisztázott is, kifelé csak az erő dönti el, hogy ki a legitim úr valamely terület fölött. Hamlet apja párbajban megöli Fortinbras apját, a norvég királyt; szerződésük értelmében egy vitás térség a győztesre száll. De amikor harminc évvel később hírét veszi az idősebb Hamlet halálának, Fortinbras nyomban arra gondol, hogy kard élén szerzi vissza a karddal elhódított területet; a tragédia végén pedig már egész Dániáról állítja, hogy e tartományhoz „emlékezetes"–a kollektív emlékezetben még eleven, nagy múltra visszatekintő – joga van.

De az efféle esetlegességek csak az alkalmat szolgáltatják a legitim rend felborítására. Van egy alapvetőbb indoka annak, hogy a legitim hatalom oly gyakran válik külső támadás vagy belső pártütés martalékává.

Ez az ok az emberi természetben rejlik. A *Hamlet* embere kettős – egyszerre isteni és állati – természettel felruházott lény. „S mily remekmű az ember!", mondja Hamlet Rosencrantznak és Guildensternnek első találkozásukkor, „Mily nemes az értelme! Mily határtalanok tehetségei! Alakja, mozdulata mily kifejező és bámulatos! Működésre mily hasonló angyalhoz! belátásra mily hasonló egy istenséghez!" Mégis, teszi hozzá, „Én nem gyönyörködöm az emberben, nem"– majd így fejezi be: „az asszonyban sem, hiába mosolygasz". Rosencrantz nem érti meg a kiszólást, de a néző megérti, hisz emlékszik az első monológ elhíresült mondatára: „Gyarlóság, asszony a neved!" Hamlet azért nem képes gyönyörködni az emberben, mert tudja róla, hogy az isten képmására alkotott, magasabb természete alatt ott lappang az alacsonyabb, állatias természet, az ösztönlény, aki vakon követi alantas vágyait, ahogy Gertrúd is hagyta magát a vérfertőző nászágyra vonszolni alig két hónappal férje halála után. Ebben a vonatkozásban az idősebb Hamlet és Claudius alakjának népmesei szembeállítása – Hüperion fürtjei, Jupiter homloka, Mars fenyegető és parancsoló tekintete, Merkúr délceg tartása az egyik oldalon, „üszögös kalász" a másikon – mély szimbolikus jelentőséget nyer: Gertrúd választása irracionális, „ilyet őrült sem hibáz, / Így elmehábor sem tevé soha rabbá az érzést, hogy választani / Épen ne tudjon ily különbözőkben"– de amikor elhangzik a „Gyarlóság, asszony a neved!", amikor Hamlet azt mondja Opheliának, hogy „a szépség ereje hamarább elváltoztatja a becsületet abból, ami, kerítővé, mintsem a becsület hatalma a szépséget magához hasonlóvá tehetné", akkor félreérthetetlenné válik, hogy Gertrúd irracionalitása nem valami esetlegesség, nem a királyné egyszeri silányságát tükrözi, hanem a minden emberben benne rejlő egyik őselem – az állati – elszabadulásának lehetőségét.

De hogyan lehetséges egyáltalán a legitimitás világállapota, ha az ember ki van szolgáltatva az állati őselem irracionális késztetéseinek? Nos, úgy lehetséges, hogy az embert másik, isteni lénye alkalmassá teszi az erény befogadására, s az erényt mintegy második természetté, szokássá teheti a rendszeres gyakorlás, megzabolázva az eredendő természetünkben lakozó állatit. Anyjának mondja Hamlet: „Jó éjt; – de bátyám ágyához ne menj: / Mutass erényt, ha nincs is. A szokás – / E szörny, ez ördög, mely öntudatát / Elnyeli tetteinknek – angyal ebben: / Hogy a szép s jó foglalkozásra is / Oly mezt, ruhát ad, mey tággá viselve / Ráillik éppen.

Türtözzél ma éjjel; / S a holnap-éji megtartózkodás / Könnyebb leend; még könnyebb azután; / Mert képes a természet bélyegét / Kicserélni mintegy a szokás, lebírni / Az ördögöt, vagy csuda hatalommal / Kidobni." Amit Gertrúdnak magával kellene megtennie, azt teszi az alattvalókkal a legitim kormányzat: szokássá változtatja az erény gyakorlását, s elfojtja, az ember tudatos és erkölcsös énjének ellenőrzése alá vonja az alantas ösztönöket.

Az ember tehát nagyszerű, de ugyanakkor veszélyeztetett lény. Természetében van valami isteni, de van benne valami állatias is: ki van szolgáltatva a veszélynek, hogy úrrá lesznek rajta alantas énjének irracionális szenvedélyei. Megvan benne a célkitűző cselekvésre való képesség, de körülményei állandóan keresztezik a terveit: ki van szolgáltatva a veszélynek, hogy a vaksors játékszerévé válik. Belső és külső esetlegességek boríthatják föl ésszerű életvezetését. E kettős kiszolgáltatottsággal szemben fogalmazódik meg Hamlet erkölcsi embereszménye: ideális ember az, aki egyfelől képes megzabolázni a benne rejtező alantas szenvedélyeket, s másfelől férfiasan állja a sors külső csapásait, mi több, céljainak szolgálatába állítani a véletlen szeszélyes játékát.

Azonban jóllehet anyját azzal bíztatja Hamlet, hogy a szokás nemcsak „lebírhatja" az ördögöt, hanem arra is képes, hogy teljesen „kidobja" az emberből, mégis valószínű, hogy e lehetőséget csak a rendkívüli pillanat felfokozott légkörében kockáztatja meg. Opheliának mindenesetre azt mondja, hogy „hiába oltja be az erény a mi vén törzsünket, megérzik rajtunk a vad íz". Vagyis az állati őselem megzabolázható ugyan, de mindig ott tanyázik az emberben, és épp irracionális, vak, öntudatlan mivoltából következik, hogy soha nem tudható, mikor és hol tör fel, halomra dönteni a legitimitás világrendjét. Bárkiben benne rejtőzhet egy Claudius, aki orvul meggyilkolja királyi bátyját, vagy egy Gertrúd, aki az illő gyászt is feledve siet sógorával egyesülni. (Vagy egy Fortinbras, aki katonák ezreit készül feláldozni „egy talpalat földért", mely „öt aranyat" nem ér...) Ebben a balsejtelemben rejlik a *Hamlet* pesszimizmusának végső alapja.

És mégis, a „kizökkent időt" mindig újra helyre kell tolnia valakinek, mert az ember tudatos feléhez méltó, az erkölcsileg igazolható világállapot csakis a legitimitás világállapota lehet.

III

Lássuk akkor, mit jelent „helyre tolni" a „kizökkent időt". Ha az előző szakaszokban hű leírást adtunk a *Hamlet* világképéről, akkor a végrehajtandó „nagyszerű, fontos merényt" a következő három tett valamelyikével próbálhatjuk azonosítani.

A legradikálisabb program az volna, ha Hamlet úgy értené a feladatot, hogy magát az emberi természetet kell megváltoztatnia, kiűzve belőle az ördögöt, megszabadítva a benne lakozó istenit az állati őselem terhetételétől. Erre a vállalkozásra nincs világi minta, de létezik vallási: feltéve, hogy valahogy így érti a küldetését, Hamlet a darabban kétségkívül jelenlévő – noha szellemi világát nem kizárólagosan uraló – keresztény eszmekörhöz folyamodhat gondolati eszközökért. A megváltás vitathatatlanul ilyen cselekedet: a megváltó minden ember helyett magára veszi és személyes áldozatával mintegy megsemmisíti az eredendő bűnt, melynek az emberi természetben rejlő állati a tartós lenyomata.

Ennél kevésbé radikális – valamilyen világias megoldással is összeegyeztethető – volna az a program, mely az ember eredendő természetén nem próbálna változtatni ugyan, de alaposan megújítaná a legitim kormányzat intézményi rendjét, s így tenné lehetővé, hogy a második természetté váló erény biztosabb kézzel zabolázza meg az állatias hajlamokat, s hogy az intézmények erős bástyaként állhassanak ellen a sötét ösztönök rohamainak, ha azok ritkábban ugyan s talán kevésbé elementáris erővel, de mégiscsak kitörnének.

Végezetül a feladat ennél is realisztikusabb – de a puszta bosszúálláson még mindig messze túlmutató – értelmezése szerint Hamlet dolga abban állna, hogy helyreállítsa a legitimitás korábbi állapotát. Ez a tett érintetlenül hagyná az ember elsődleges természetét, s nem változtatna a második természeten és az azt formáló intézményeken sem, de amennyire a társadalom erkölcsi rendje és a mindenség általános rendje a múltban működni tudott, mindkettőt újra működésbe hozná.

Melyik cselekvéstípusra gondol Hamlet? Ha Fodor Géza második tézise igaz, ha tehát a dráma főhőse olyan feladatot állít maga elé, melyet – T. S. Eliottól kölcsönzött szavakkal „a lehetséges cselekvések egyike sem képes kielégíteni", akkor az első két típus bármelyike megfelel vállalkozásának, a harmadik azonban nem. Esendő, véges földi lény előtt nem áll

nyitva az emberiség megváltásának – az eredendő emberi természet módosításának – lehetősége. Ez olyan feladat volna, melyhez valóban nem rendelhető egyéni tett. Az intézményi rend gyökeres – az ember második természetét erőteljesen megváltoztató – átalakítása elvben tán nem lehetetlen, de a *Hamlet* világképében egész biztosan az. A dráma horizontján belül nem tűnik fel más berendezkedés, mint amit a legitim uralkodó autoritása tart össze. A feladat megint csak túl van a Hamlet számára tettekkel megközelíthetőn.

A harmadik cselekvéstípus azonban különbözik a másik kettőtől. A legitim rend helyreállítása a dráma világában nem eleve esélytelen vállalkozás. Rendkívül kockázatos, nagy merészséget kívánó vállalkozás, de nem olyan, melyhez a dán királyfi számára lehetséges cselekedetek eleve ne érhetnének föl. Nem állítható, hogy egyfelől ne volna „nagyszerű, fontos merény", mely a bűn megtorlásán túl a világrend egészére kihat, és másfelől ne illetné meg „a tett neve", azaz ne lehetne tudni, hogy miféle cselekedeteket kellene Hamletnak végrehajtania a feladat elvégzéséhez. És mégis: egyedül a harmadik értelmezés fér össze a dráma lényeges tényeivel.

Először is, semmi nem utal arra, hogy akár az emberi természet erkölcsi megújítása, akár a politikai intézmények átformálása foglalkoztatná Hamletot. Az ember alkatának őseredeti kettőssége a királyfi számára megváltoztathatatlan adottság; kerete, nem tárgya erkölcsi döntéseinek. S ugyanez a helyzet az intézményi renddel is.

Másodszor, ha a bosszú végrehajtása azért marad el, mert keresztezi egy másik feladat (az emberi természet vagy az emberi társadalom gyökeres átalakítása), melyre nincs megoldás, akkor tudni szeretnénk: hogyan akadályozza meg az elvégezhetetlen feladattal való viaskodás az elvégezhető feladat kivitelezését. Ám erre a kérdésre nincs jó válasz.

Már az sem egészen világos, hogy miben állna a kétféle feladat közötti konfliktus. Úgy nyilván nem érthetjük a dolgot, hogy Hamletot teljesen magába szippantja az önmaga számára adott feladat, s a Szellemtől kapott feladattal nem is gondol. Másra se gondol. A fennmaradó lehetőségek viszont nem meggyőzőek. Feltételezhetnénk, hogy a két feladatot nincs mód egyszerre végrehajtani, tehát időbeli rangsorba kell rendezni őket. De az ésszerű sorrend az volna, hogy Hamlet előbb rövid úton végez a királlyal, majd pedig minden erejét és figyelmét a nagyobb feladatra (a „kizökkent idő" helyretolására) összpontosítja. Hisz Claudius megölése egyszerűbb és ráadásul sürgetőbb feladat. Egyszerűbb: nem kíván másokkal összehangolt cselekvést. És sürgetőbb, mert amíg Claudius él, Hamlet nincs biztonságban. Miért nem az ésszerű sorrendet választja Hamlet? Újabb kérdés, mely újabb magyarázatot kíván.

Vagy feltehetnénk, hogy aki helyesli az emberi természet vagy a politikai intézmények radikális átalakítását, az nem helyeselheti a bosszúállást. De ennek az elvi természetű konfliktusnak a drámában nincs nyoma. Mondhatjuk, persze, hogy bármennyire jogos a bosszú, maga is része a gyilkosságok és megtorlások körfolyamatának, melyben az emberi természet alantas, állati oldala az úr. Mondhatjuk, hogy radikálisan más világot, az állati őselem kivetésén vagy teljes megzabolázásán alapuló rendet csak radikálisan más tettekkel lehet teremteni. A darab világképéhez – mindjárt látni fogjuk – illik ez a gondolati elem. De nem a bosszú vonatkozásában. Claudius megölése a dráma perspektívájában erkölcsileg nem támadható. Semmi nem szól amellett, hogy Hamletnek oka volna kételkedni a bosszú helyes és szükséges voltában.

Harmaszor, még ha igaz lenne is, hogy a konfliktus – akár az egyik, akár a másik változatban – fennáll a kétféle feladat között, az értelmezésnek számot kellene adnia a tényről, hogy Hamlet nem érti, mi bénítja meg a tetterejét („Én nem tudom, mért élek, mondogatva: / ‚Ez a teendő!', bár ok, akarat, / Erő, eszköz, mind kész, hogy megtegyem"). Ha a feladatok összeütközése az ok, akkor az értelmező bajban van, mert egyáltalán nem világos, hogy ezt a körülményt miért ne lehetne tudatosítani. A szűkös időért és emberi energiákért való verseny triviális jelenség, nem nehéz szembenézni vele. Az elvi ellentét pedig olyan jelenség, mely nem is létezik annak számára, aki hozávetőlegesen sem fogalmazza meg magának. Egyszóval, a tézis, mely szerint Hamletot az tartaná vissza a bosszú kivitelezésétől, hogy ő egy másik, véges emberi lények számára meg sem közelíthető feladatot tűz maga elé, ez a tézis nehezen tartható.

De talán rosszul tettük fel a kérdést, amikor azt kérdeztük, hogy miért nem képes rangsorolni Hamlet a neki rendelt feladatokat. Hisz láttuk: Fodor nem egyszerűen azzal jellemzi a hamleti gondolkodásmódot, hogy Hamlet minden részleges problémát nyomban a világrend általános problémájává nagyít fel. Állítása úgy szól, hogy Hamlet gondolkodásmódja „szimptomatikus": az esetleges tényekben közvetlenül látja meg a világ állapotát. Ha így van, akkor lehetséges, hogy Hamlet számára a rangso-

rolás problémája egyszerűen nem létezik: megkülönböztetni sem tudja – nemhogy sorba rendezni – a kétféle feladatot. Hátha abban áll a hamleti probléma, hogy ő csak olyan megoldást képes elgondolni, mely a személyes bosszú és az egyetemes rendteremtés feladatát egyszerre, egyazon tett által végzi el! Hátha az magyarázza Hamlet bénultságát, hogy ilyen – egyszerre két síkon végrehajtható – cselekedet nem létezik!

Ami engem illet, nem gondolnám, hogy ez a feltételezés átsegít a nehézségen. Hamletra úgy kell tekintenünk, mint egy költői mű hősére, nem úgy, mint a való világot költői ihletettséggel szemlélő, valóságos emberre. A dráma világában szellemek közlekednek élő emberekkel; a társadalom erkölcsi züllése a természetet is kifordítja sarkaiból; minden mindennel közvetlenül összefügg, ugyanúgy, mint Hamlet gondolkodásában. Ebben a világban Hamlet látásmódja rendkívüli ugyan, de nem torz, beteges vagy téves. Ellenkezőleg, egyedül ő lát helyesen. Ebben a világban a bosszú és a „kizökkent idő" helyretolása nem két külön síkhoz tartozik, miként a megbosszulandó bűn és a világrend felborulása sem két független eseménysor. A kettő csak a mi világképünkben válik el. Ám a mi világképünk nem azonos a drámáéval.

A „Hamlet" története egyszerre három síkon zajlik. Az egyik sík a családi kisvilágé, ahol az öcs megöli a bátyját és elszereti a sógornőjét. Ez a család azonban történetesen az uralkodói dinasztia mai leágazása; privát élete egyszersmind nyilvános, reprezentatív élet.Mintát ad az alattvalóknak, biztosítja a királyság erkölcsi és társadalmi rendjét: ez a második sík. S végül a dinasztia legitim uralma a természet rendjét is fenntartja: ez a harmadik sík. A három sík nem válik el egymástól. Claudius nem külön-külön robbantja fel családja belső életét, a királyság politikai rendjét és az egyetemes világrendet. Egyazon cselekvéssor váltja ki a három hatást. Hamletnak sem külön-külön kellene helyreállítani családja becsületét, a királyság erkölcsi rendjét és a természet egyetemes rendjét: a három célt egyazon cselekvéssorral valósítaná meg, ha megvalósítaná. A „Hamlet" világában egyszerűen nem létezik egy külön univerzális feladat, ami keresztezné a partikuláris feladat végrehajtását.

A vélekedés, mely szerint Hamletot a gondolkodására jellemző „szimptomatikus" látásmódbénítja meg, feltételezi, hogy a dán királyfi egyszerre nézi feladatát belülről, a dráma logikája szerint, és kívülről, a mi köznapi logikánk szerint. Erre azonban csak mi, a dráma nézői, olvasói, értelmezői vagyunk képesek. Hamlet be van zárva Shakespeare fiktív Dániájába. A mi számunkra elgondolható az ő világa, ám az ő számára a mi világunk nem gondolható el.

Végezetül, amikor meg akarjuk érteni, mi az a feladat, melyen Hamlet elbukik, a drámát a befejezése felől kell néznünk. Abból kell kiindulnunk, hogy Hamlet bukása nem puszta kudarc – a hős nem tudja elvégezni feladatát, de miközben viaskodik vele, olyan folyamatokat indít el, melyek mégiscsak helyretolják a „kizökkent időt", lezárják a romlásnak, az állati őselem ellenőrizetlen tombolásának korszakát. Amikor Fortinbras színre lép, vége a „Vérbűn, erőszak, természettelen / Dolgok, nem is vélt gyilkolás, kivégzés, / Ravasz, de kényszerült ölés" sorozatának – kezdetét veheti az új, legitim dinasztia uralma. S Hamlet halála percében nem azt üzeni az utókornak, hogy váljanak új emberekké, vagy alkossanak új társadalmat. Azt üzeni, hogy „Fortinbrasra száll az ország", és hogy ő maga is Fortinbras királyságára szavaz („övé haldokló szavam"). Ezzel a kibontakozással összhangban kell látnunk Hamlet feladatát. De csak a harmadikként szemügyre vett meghatározása felel meg neki.

Hamlet nem elvetélt vallási forradalmár és nem kudarcot vallott társadalmi reformer. Időképe nem lineáris, hanem ciklikus; nem előre halad, a korábbinál többre értékelt állapotok felé, hanem körben forog a legitimitás és a legitimitáshiány világállapotai közt. A „Kizökkent az idő, ó kárhozat, / Hogy én születtem helyre tolni azt" metaforája olyan feladatra utal, mely ezen a cikluson belül tornyosul a hős elé. Azt kellene visszaállítania, ami volt.

Ám ha a feladat megvalósítható, akkor változatlanul nyitva áll a kérdés: mi magyarázza, hogy Hamlet még csak bele sem vág a végrehajtásába.

IV

Érdemes azon kezdeni, hogy közelebbről szemügyre vesszük, miféle nagyszabású tettek sorát kellett volna Hamletnak végrehajtania, hogy a „kizökkent időt" helyére tolja. A szó szoros értelmében szemügyre vehetjük, mert a darab utolsó jelenetében a világrend helyreállításához szükséges feltételek szinte maradéktalanul ott vannak a színen. Claudius halott. Gertrúd halott. Nincs utóduk, aki tőlük eredeztethetné jogcímét a trónra. Laertes halott: nincs, aki azon a címen folytatná a pártütést, hogy Polonius halálát bosszulja meg. „Rosencrantz és Guildenstern

halott" (tetemük valahol másutt fekszik, de halálhírüket meghozza az Első Követ); sorsuk minden udvaronc számára intő példa: a trónbitorló kiszolgálása nem marad büntetlenül. Ophélia halott (csak ő és apja nincsenek jelen sem testi valójukban, sem a túlélők szavaiban): nem szülhet gyermeket, akinek a nagyapja és nagybátyja halála miatti bosszú válhatnék romboló szenvedélyévé. S halott maga Hamlet is, az egyetlen, aki ha életben marad, kétségbe vonhatná Fortinbras trónigényét. Röviden: mindenki halott, aki valami módon belekeveredett a gyilkosságok és bosszúállások öngerjesztő forgatagába; akár az ősbűn elkövetőjeként, mint Claudius, akár a „parázna, vérnősző barom"-mal sietve egybekelő, gyarló asszonyként, mint Gertrúd, akár a bitorló silány szolgájaként, mint Polonius és Rosencrantz–Guildenstern, akár a nemes bosszút hitvány orgyilkossággá, önmagát „becstelen eszközzé" züllesztő lovagként, mint Laertes, akár a jogos megtorlás – ha nem is teljesen szennyezetlen – pallosaként, mint Hamlet, akár teljesen ártatlanul, mint Ophélia. Erre a vérfürdőre volt szükség az új kezdethez. Ezt a vérfürdőt kellett volna Hamletnak *megterveznie* és könyörtelen tudatossággal *végigcsinálnia* – kiterjesztve a gyilkosságok sorozatát a háttérben készülődő külső vetélytársra, Fortinbrasra s annak minden fegyverbíró rokonára és vazallusára is –, hogy ő legyen az, aki a hullahegyeken mind magasabbra emelkedve trónra lép.

Ez nagyobb szabású, de egyszersmind kétesebb „merény" volna, mint a bosszúállás. Képzeljük el, hogy Hamlet leszúrja Claudiust; a haldokló segélykiáltására berontanak a terembe Claudius szolgái és végeznek a királyfival. Hamlet meghal, de a rábízott bosszúművet maradéktalanul elvégezte. A „kizökkent időt" azonban nem tolta helyre: halála csak egy epizód a helsingöri trón birtoklásáért dúló marakodásban. Ahhoz, hogy a világrend helyreálljon, Hamletnak – akárcsak az eredeti Amleth-legenda hősének – meg kellene győznie a „zavargó népséget", hogy királygyilkos tette jogos és üdvös cselekedet volt. Meg kellene akadályoznia, hogy vele szemben próbálják királlyá ütni akár Laertest, akár Fortinbrast, akár valaki mást. Végeznie kellene lehetséges kihívóival s azok lehetséges megbosszulóival. Mivel nem kezdhetné tiszta lappal az uralkodást, ezért hosszú ideig vaskézzel kellene kormányoznia, értésére adva minden tanácsnoknak, udvaroncnak, lovagnak és testőrnek, meg a „zavargó népségnek", hogy övé az erő és a hatalom, s jaj annak, aki ellene lázad vagy

fondorkodik. Mindez nem lehetetlen, de egészen rendkívüli férfit kíván, méghozzá két tekintetben is.

Először, annakaz embernek, aki a „kizökkent időt"helyretolja –legyen ő, Machiavellivel szólva, azúj fejedelem –, képesnek kell lennie a vaksorsmegzabolázására. A „kizökkent idő" a kiszámíthatatlan veszélyek, az előre láthatatlan sorsfordulatok ideje. Hamlet azt mondja Horatiónak: „te [...] férfi vagy, ki a / Sors öklözését vagy jutalmait / Egyképp fogadtad", s kétségkívül ezt az ideált kívánja életében megvalósítani maga is. Az új fejedelem azonban nem maradhat meg annál, hogy *férfiként viseli el a sorsát.* Neki *maga alá kell gyűrnie a sorsot*; ő kell legyen az az ember, aki érvényt szerez a törvények és szokások hatalmának, s ezáltal kiszámíthatóvá teszi a kiszámíthatatlant, rendet visz a káoszba, helyreállítja a tudatos és erkölcsös elem ellenőrzését a vak ösztönök fölött.

Másodszor, az új fejedelemnek készen kell lennie arra, hogy az erkölcsi rend helyreállítása érdekében merész eltökéltséggel túllép az erkölcs parancsain. Említettem már, Claudiust megölni a *Hamlet* világán belül nem bűn. Hamlet nem mindig biztos abban, hogy a Szellem igazat beszélt, de abban rendíthetetlenül biztos, hogy *ha* igazat beszélt, *akkor* a bosszú megengedett, sőt kötelező. Abban azonban már nem ennyire biztos, hogy Poloniust helyes volt ledöfni, hogy helyes volt Rosencrantznak és Guildensternnek gyilkos csapdát állítani. Abba pedig, hogy a gyermekien ártatlan Ophélia megtébolyodásáért és haláláért őt is felelősség terhelheti, belegondolni sem képes. Pedig Poloniust önkívületi állapotban szúrta le, Ophélia vesztét nem szándékosan és csak közvetve okozta, s még a Rosencrantz és Guildenstern elleni cselvetést is igyekszik úgy beállítani önmaga és Horatio előtt, mintha az hirtelen sugallat hatására végrehajtott, „meggondolatlan tett" lett volna, aminek átgondolását a rendkívüli sietség nem engedte meg – jóllehet már angliai útja előtt közölte anyjával, hogy cselre csellel fog válaszolni, s „holdba röpíti"a két urat. Mi ez ahhoz képest, hogy mint trónkövetelő, olyan cselekedetek sorozatát kényszerülne végrehajtani, melyeknek részint eltervezett célja, részint előre látható következménye, hogy meghal egy nagy sereg ember, aki nem követett el bosszúért kiáltó bűnt – köztük sok olyan is, aki tejességgel ártatlan, mint Ophélia!

Mindezt a dráma nem taglalja, csupán a végkifejlet felől világítja meg: azzal, hogy a kölcsönös gyilkosságok sorozata – és éppen ez, semmi más

– olyan ember előtt nyitja meg az utat a trón felé, aki alattvalóinak roppant szerencséjére tiszta lappal kezdheti meg az uralkodást. Az idő visszazökkentésének stratégiai és erkölcsi dilemmái nem véletlenül maradnak homályban egészen eddig a pillanatig. Csak akkor vetülhetne rájuk fény már korábban is, ha Hamlet kísérletet tenne rá, hogy elvégezze azt, amire született: a „kizökkent idő"helyretolását. De nem tesz rá kísérletet.

V

Annyit már tudunk: nem azért halogatja a cselekvést, mintha az új fejedelem feladatát „a lehetséges cselekvések egyike sem [volna] képes kielégíteni". De azt is tudjuk: a szükséges cselekvések egészen rendkívüli embert kívánnak, aki mind stratégiai képességeit, mind az erkölccsel szembeni szuverenitását tekintve magasan az átlag fölé emelkedik. Nem lehet, hogy ez a megközelítés rehabilitálja Goethe értelmezését? „[N]agy tett nehezedik egy tettre nem született lélekre", írja Goethe a *Wilhelm Meister tanulóéveiben*. „Itt tölgyet ültetnek egy drága edénybe, amelynek csak kedves virágokat lett volna szabad magába fogadnia..." Ezt a magyarázatot azzal szokás cáfolni, hogy hiszen Hamlet nem habozik leszúrni Poloniust, és így tovább. Az ellenvetés rendben is van, amíg csak azt firtatjuk, hogy a személyes bosszút miért nem hajtja végre Hamlet. Ezt valóban nem indokolja, hogy Claudius megölése meghaladná erejét. De, mint láttuk, a „kizökkent időt" helyre tolni nagyobb dolog, mint a királyt leszúrni. Sokkal nagyobb formátumra van szükség hozzá. Jogos hát a kérdés: megvannak-e Hamletban az új fejedelem képességei.

Fortinbras válasza igenlő. Szerinte Hamletból, „ha / Megéri, nagy király vált volna még". De minek szánja a tragédiát lezáró szavait? Igaz megállapításnak az elbukott vetélytárs uralkodói képességeiről? Szónoki aláfestésnek a halott trónörököst megillető díszsortűzhöz? Alighanem inkább az utóbbinak. Tegyük fel mégis, hogy Fortinbras úgy hiszi, Hamletban megvolt az igazi fejedelem lehetősége: van-e mód megerősíteni vagy cáfolni vélekedését? A dráma sem ehhez, sem ahhoz nem szolgál perdöntő bizonyítékokkal. Hamlet olykor azt az érzetet kelti, hogy valóban uralkodásra termett. Közvetlenül a végkifejlet előtt, a temetői jelenet után és a párviadal-jelenet előtt, így kommentálja Rosencrantz és Guildenstern elintézését: „Egyik sem nyomja lelkem; buktijok / Önnön csúszás-mászásukból ered. / Veszélyes ám, ha két hatalmas ellen / Bőszült rohamja s vívótőre közzé / Hitvány elem kerül." Ebben a pillanatban úgy tűnik, Hamletban megvan a rend visszaállításához szükséges szuverenitás. Másutt azonban nem így érezzük. Polonius halála kapcsán Hamlet szinte magyarázkodva hárítja el magától a felelősséget: „Sajnálom, de ha így tetszett az égnek / Büntetve őt velem s engem vele –, / Hogy én legyek szolgája, ostora..." Ez nem a sorsot a maga uralma alá hajtó ember beszéde. S a dráma második felében Hamlet egyre inkább úgy viselkedik, mint aki már nem hiszi, hogy ilyen ember szunnyad benne.

Akkor hát mégiscsak Tolsztojnak lenne igaza, aki szerint Hamlet jellemzése egyszerűen következetlen? Ha a dráma alakulását azzal kívánnánk magyarázni, hogy szakadék van a hős formátuma és az önmaga elé állított feladat megkívánta formátum közt, akkor a tisztázatlanság ezen a ponton valóban zavaró volna. Ha azonban a történet nem arról szól, hogy Hamlet azért nem vág bele a dán királyság és a világ rendjének helyreállításába, mert hiányoznak belőle az új fejedelem tulajdonságai, akkor a drámanyugodtan nyitva hagyhatja a kérdést, hogy ha mégiscsak nekilátna a feladatnak, vajon fel tudna-e nőni annak magaslataira. Hamlet alakja kétségkívül talányos marad a drámai cselekmény szempontjából lényeges tetteinek és mulasztásainak megindoklása után is, de a fennmaradó homály nem aggályos – inkább teltebbé teszi a hős auráját , ha közben a történet s benne Hamlet szerepe kellően motivált. Az, hogy mekkora fejedelem válhatott volna Hamletból, szintén olyan talány, melyet nem okvetlenül szükséges megfejtenünk.

Ám ha nem a drága edény volt gyönge a tölgyfa befogadásához, akkor mi okozta a katasztrófát? Azzal kezdeném, hogy sorra veszem a döntő jelentőségű tényeket, melyekre közös magyarázatot kell találnunk. Először, Hamletnak egyszerre két feladatot kellene megoldania; az egyiket a Szellem szabta neki, a másikat ő állította maga elé. Másodszor, amikor a Szellem felszólítja őt, hogy végezzen Claudiusszal, egyszersmind arra is figyelmezteti, hogy anyját nem szabad megölnie. Harmadszor, Hamlet önmagának sem tud számot adni róla, hogy miért nem hajtja végre a Szellem parancsát: olyan indíték tartja vissza a döntő lépéstől, mellyel nem képes szembenézni. Negyedszer, az anyjával való – egyetlen – négyszemközti találkozásig Hamlet, dacára minden megtorpanásnak, előre halad a tett végrehajtása felé („egérfogót" állít Claudiusnak), és arra törekszik, hogy olyan legyen, mint az, „kinek / Vérével úgy vegyül ítélete, /

Hogy nem merő síp e sors ujja közt, / Oly hangot adni, milyent billeget". A találkozás után Hamlet többé nem ugyanez az ember. Még *készen áll* arra, hogy bármikor végrehajtsaa Szellemtől kapott feladatot, ha szembe kerülne vele, de már nem *keresi* az alkalmat a bosszúra. Az események áttekinthetetlen fordulataiban immár nem vaksorsot lát, melytől önmagát függetleníteni a küzdő ember célja, hanem gondviselést, melynek az egyén csupán eszköze.

Alighanem látható, hova készülök kilyukadni. Ahhoz, hogy a „kizökkent időt" helyretolja, Hamletnak meg kellene ölnie Claudiust. A bosszúmű elvégzése nem csupán feltétele – döntő jelentőségű része is a rend helyreállításának: el kellene foglalni a trónt, s amíg Claudius él, a trón nem üres. De ahhoz, hogy Claudiust megölhesse, Hamletnak rendeznie kellene a viszonyát az anyjával. Csakhogy ez a viszony nem rendezhető. Ezért Hamlet állandóan halogatja a merénylet végrehajtását. De mivel nem képes szembenézni azzal, hogy mit is szeretne anyjától – mivel az, amit szeretne, lehetetlen –, így arról sem tud számot adni magának, hogy a végső tettől mi tartja vissza. Nem öli meg Claudiust, s nem tudja miért; viszont, mivel Claudiust nem öli meg, a „kizökkent idő" helyretolásába sem foghat bele. A két teendő – a bosszúé és a rendteremtésé – valóban összefügg, de az összefüggés véleményem szerint a fordítottja annak, amit Fodor Géza feltételez. Hamlet nem azért halogatja a bosszút, mert közte és a Szellemtől kapott feladat között ott tornyosul az önmagának adott másik feladat, hanem megfordítva: azért késlekedik a világrend helyreállításával, mert nem képes végrehajtani a Szellemtől kapott feladatot. S nem azért, mert gyenge hozzá, hanem azért, mert közte és a Szellemtől kapott feladat között ott tornyosul a parancs, hogy anyját ne bántsa.

VI

Az idő kizökkenését Hamlet személyes életében is megéli, mint a családja erkölcsi rendjében bekövetkezett katasztrófát. De a család krízise is két részre válik. Egyfelől Claudiusszal, apja gyilkosával állítja szembe Hamletot. Másfelől Gertrúddal, apja árulójával. Nemcsak az aljas merénylet – az árulás sem maradhat válasz nélkül.

Az özvegy királyné önként sietett egybekelni a „vérnősző, parázna barom"-mal. Az isteni Hamlet király után az állati Claudiust – ráadásul első férjének fivérét – választotta, s ezzel beszennyezte a Hamletok becsületét. Ezt a szennyet külön is le kell mosni. Az idősebb Hamlet és Gertrúd gyermekeként *ezt* a feladatot is a királyfinak kell elvégeznie. De hogyan végezhetné el?

Képzeljük el, a Szellem azt mondja Hamletnak: öld meg Claudiust és anyádat se kíméld. Vagy csupán nem tiltja meg neki, hogy anyja életére törjön. Lehet, hogy akkor a fiú megölné Gertrúdot? Vagy akkor egy másik, egy lelkiismereti konfliktuson őrlődne föl: azon, hogy meg kellene ölnie egy védtelen nőt, aki ráadásul a tulajdon anyja? Ezt ugyanúgy nem tudhatjuk, mint ahogy nem tudjuk azt sem, képes volna-e felemelkedni Hamlet az új fejedelem szerepköréhez, ha egyszer megölné Claudiust és magának követelné Dánia trónját. A dráma világa zárt, nincs benne helye tényellentétes hipotéziseknek. De nem is kell ismernünk a választ. Annyit enélkül is tudunk, hogy ha Claudiusszal együtt Gertrúdot is elérné a bosszú, vére lemosná a Hamletokon esett gyalázatot. Ha azonban Gertrúdnak élnie kell, akkor csak az ő megtisztulása állíthatja helyre a Hamletház méltóságát. Amíg „természetellenes" módon együtt hál Claudiusszal, a folt ott éktelenkedik a Hamletokon. Addig nem zökken helyre a család ideje, amíg az asszonyt – miként a Szellem sejteti – valóban mardosni nem kezdi a lelkifurdalás, s az önvád terhe alatt nem szakít férjével, nem áll át egyértelműen a fia oldalára.

Ha a királyfi számára fontosabb volna a bosszú, mint anyja megtisztulása, akkor eldönthetné, persze, hogy sorsára hagyja Gertrúdot s a tettek mezejére lép. Csakhogy nem így áll a dolog. Az anya árulása közelebbről érinti őt, mint az apa fivérének gyilkos cselekedete. Amikor Hamlet először megjelenik a színen, még csak a királyné vétkéről tud; arról csupán homályos sejtése van, hogy a „parázna, vérnősző barom" megölte apját („Ó az én próféta lelkem", kiált föl, amikor a gyanú bizonyossággá válik; addig azonban szót sem ejt erőszakos halálról). De a világgal máris meghasonlott. Miután atyjának szelleme beavatja a gyilkosság titkába, felháborodása először Gertrúd ellen fordul, s csak azután Claudius ellen: „Ó, jaj! rémséges asszony! / Ó, gaz – mosolygó, átkozott gazember!" Az udvari bolond koponyája a temető-jelenetben megint csak Gertrúdot juttatja eszébe, nem Claudiust: „No, eredj ő asszonysága öltözőjébe, s mondjad neki: fesse bár magát ujjnyi vastagon, erre jut az arca". (Nem fordul elő, hogy Hamletot bármi is nagybátyjára emlékeztetné annak távollétében!) A halál pitvarában Hamlet búcsút vesz Gertrúdtól („Isten veled, boldogta-

lan királyné"); Claudiushoz azonban nincs szava. Amikor leszúrja, akkor sem az apa halálát olvassa a fejére, hanem az anyáét („Kövesd anyámat").

Első monológja, mely még a Szellemmel való találkozás előtt hangzik el, oly magatehetetlen kétségbeesésről tanúskodik, mint egyetlen későbbi sem. A fiú, akiben anyja tettének láttán minden összetört, nem is gondol arra, hogy bármit tehetne: egyetlen gondolata az undor kiváltotta halálvágy: „Ó, hogy nem olvad, nem higul s enyész / Harmattá e nagyon, nagyon merő hús! / Vagy mért szegezte az Örökkévaló / Az öngyilkosság ellen kánonát?" A Szellem közlése kirántja ebből az állapotból. Szinte áldás neki, hogy nagybátyja nemcsak anyját és trónját orozta el, de olyat cselekedett, ami bosszúért kiált: megölte apját. Van tehát mit tennie; s azonnal fel is tör belőle a tettrekészség: „Ó, hadd tudom hát, s oly gyors szárnyakon, / Mint a fohász s szerelmi gondolat / Szálljak bosszúmra." Amikor azonban a Szellem a tudomására hozza, hogy anyját kímélnie kell, új helyzet keletkezik. Hamlet természetesen meg akarja ölni Claudiust. De ha előbb végez vele, mint hogy anyját sikerült volna bűnbánatra bírni és elszakítani a bitorlótól, akkor *családjában* a „kizökkent idő" soha nem találhat vissza a rendes kerékvágásba. Gertrúd számára addig áll nyitva az őszinte megbánás és jóvátétel lehetősége, amíg Claudius él. Amíg Claudius él, Gertrúd szabadon választhatja Hamletot. Amíg Claudius él, Gertrúd bizonyíthatja, hogy teljesen nem ölte ki magából az erényt, hogy úrrá tud lenni állati szenvedélyén. De csak amíg Claudius él. Claudiust meg kell ölni. Claudiust nem szabad megölni.

Ezt a dilemmát Hamlet nemcsak feloldani – tudatosítani is képtelen. Nem kell a pszichoanalízis első generációs mítoszaihoz folyamodnunk, hogy észrevegyük: a fiú nem láthat a mélyére zavarodottsága okainak. Mindent Gertrúd megtisztulására kell föltennie, de nem hihet Gertrúd megtisztulásában. A Szellem kétértelmű szavai azt a sejtést ültetik el benne, hogy anyja nem a gyilkosság után, hanem már a gyilkosság előtt állt össze a nagybátyjával („Ki bűvös ésszel, csáb ajándokokkal / [...] megnyeré gyalázatos / Kéjére színleg feddhetlen királyném"), tehát valószínű résztvevője a bűncselekmény kitervelésének s talán a kivitelezésének is. Ám ha Gertrúd résztvett férje meggyilkolásában, akkor semmit sem ér a szakítás Claudiusszal. A gyilkosságban való részvétel visszavonására nincs mód, az jóvátehetetlen. Hamlet mégsem viselheti el, hogy anyja ne szakítson Claudiusszal, mert a szennyes folt ott van apján is, rajta is. Gertrúdnak

szakítania kell Claudiusszal. Semmi sem változik, hiába szakít Claudiusszal. Ezt lehetetlen ép ésszel feldolgozni.

Így fest Hamlet viszonya anyjához egészen a kettejük négyszemközti találkozásáig. Akkor egy pillanatra úgy tűnik, meg lehet oldani a csomót. Ez a jelenet a dráma fordulópontja. Nagyon fontos, hogy tisztán lássuk a dinamikáját.

A nagy szembesülésre az „egérfogó"-jelenet éjszakáján kerül sor. A színielőadás után Hamlet kezdetben elégedett, szinte vidám. Ügyesen és könnyedén állította föl a csapdát nagybátyjának. Élvezettel játszotta a játékot (Király: „Hallottad a meséjét? Nincs benne valami bántó?" Hamlet: „Nincs, nincs; hiszen csak tréfálnak, tréfából mérgeződnek; semmi bántó a világon." Király: „Hogy is hívják a darabot?" Hamlet: *„Az egérfogó.* Hogy miért úgy? Képletesen."). Claudius önleleplezése felvillanyozza („Nos, barátom, ha másképp szerencsém hátat fordítana, ez, meg egy toll-erdő, meg egy pár vidékies szalagocska kivágott cipőimen, nem bejuttatna engem akármely szinészcsapatba, vagy hogy?"). Most úgy érzi, benne is megvan a képesség, melyet a legfőbb erényként tisztel: hogy ne váljék a sors – más emberek áttekinthetetlen tervei – játékszerévé, hanem az legyen, aki ő akar lenni („A keservét! azt hiszitek, könnyebb énrajtam játszani, mint egy rossz sípon? Gondoljatok bármi hangszernek: rám tehetitek a nyerget, de nem bírtok játszani rajtam."). Birtokában van a képességeinek, ura önmagának. Elhisszük róla, hogy végre tudná hajtani a királygyilkosságot.

S íme, feltűnik Polonius az üzenettel, hogy anyja a lakosztályába várja. Hamlet egyszeriben elveszti az önuralmát; agyát vak düh borítja el, tettrekészsége önkívületi állapottá fokozódik. „Most van az éjnek rémjáró szaka, / Minden sír ásít, s maga a pokol / Dögvészt lehel ki. Most hő vért meginnám, / S oly szörnyű tettet bírnék elkövetni, / Hogy a napfény reszketve nézne rá", tör föl belőle a gyilkos indulat. Kinek a „hő vérére" szomjazik Hamlet e kísértetórán? Bizony Gertrúdéra. Hisz amikor hirtelen felocsúdik, arra figyelmezteti magát, hogy *anyját* nem szabad megölnie: „Ó, szív! el ne nyomd / Természeted, s ne hadd, hogy e kebelbe / A Néro lelke szálljon valaha: / Legyek kegyetlen, ne vértagadó. / Dobjon szavam tőrt, ne rántson kezem."

Hamlet tehát azzal lép be a királyné szobájába, hogy megölné, de nem teheti. Olyan veszett dühvel támad Gertrúdra, hogy az asszony halálra ré-

mül, azt hiszi, fia valóban az életére tör. Segítségért kiált, a kárpit mögött hallgatózó Polonius visszhangozza a kiáltást, Hamlet egy hirtelen mozdulattal odaszúr, s megöli az öregembert. Ekkor még mindig magán kívül van (Királyné: „Jaj, mit tevél?" Hamlet: „Hát tudom én, mit. A királyt?..."). És most, az indulat tetőfokán, amikor minden gát leomlik, kibuggyan belőle, hogy anyja apjának gyilkosa (Királyné: „Ó, mily hebehurgya, véres munka ez!" Hamlet: „Véres biz' ez, s majd' oly gonosz, anyám, mint / Megölni egy királyt, s öccsével élni.").

Itt következik be az első fordulat a jelenetben. „Királyt, megölni?" – tör föl a döbbent kérdés Gertrúdból, s őszinte megütközése bizonyossá teszi: az anya nem volt részese a bűntettnek. Első szavaival Hamlet még megerősíti ugyan a vérvádat („Azt mondtam, igen"), de csak a kezdeti dühkitörés lendületével, mint aki őrjöngésében megkésve fogja föl, mit is hallott. Többé célzás sem esik arra, hogy az asszonynak szerepe lett volna férje megölésében. A jelenet második szakaszában kizárólag a „vérfertőző" nász a vád tárgya: Hamlet amiatt ostorozza anyját, hogy az nagyszerű férjét feledve sietett egyesülni annak „üszögös kalász" öccsével („Tekints e képre s e másikra itt...").

De még ekkor is a végsőkig felfokozott állapotban van; anyja szánalmas könyörgése még mindig csak fokozza dühét. Királyné: „Ó, ne mondd tovább! / Fülembe mint tőr hatnak szavaid; / Ne többet, édes Hamlet." Hamlet: „Egy gyilkos, egy gaz; / Egy szkláv, ki első férjed tizedének / Még huszadrésze sincs; egy váz király! / Ország, uralkodás zsebtolvaja, / Ki polcról lopta le a koronát, / Úgy dugta zsebre." Királyné: „Ó, ne többet." Hamlet: „Egy kapcarongykirály!".

A dühkitörés tetőfokán azonban váratlanul színre lép a Szellem. „Csak azért / Jövék, hogy edzzem tompult szándokod", kezdi, de mihelyt túl van a kötelező intelmen, másról kezd beszélni. Nem Claudiusról, hanem Gertrúdról. Figyelmet, sőt gyengédséget kér Hamlettól anyja számára: „De nézd, anyádon mily rémület ül, / Ó lépj közé s vívó lelke közzé: / Minél gyöngébb a test, a képzelet / Annál erősben működik. / Szólj néki, Hamlet."

Nem lehetetlen úgy értelmezni ezt a közjátékot, hogy a Szellem nem jelenik meg igazi valójában, csupán Hamlet lázas képzelete idézi meg. Hisz a királyné észre sem veszi, noha az első találkozáskor nemcsak Hamlet látta, hanem Horatio és Bernardo is. Ha így van, akkor a látomás arra kell a fiúnak, hogy tárgyiasítsa és magasabb tekintéllyel ruházza föl vágyát az anyjához való közeledésre. Az is lehetséges, persze, hogy a Szellem valóban megjelenik, csakhogy Gertrúd *nem láthatja*. Ez esetben a Hamlet és anyja észlelete közötti teljes meg nem felelés azt vetíti előre, hogy Hamlet kísérlete hiábavaló: anyja nem lesz képes felismerni új férje testi valója fölött az elárult, régi férj árnyékát.

Az értelmezőnek nem okvetlenül kell választania a két lehetőség között. Bármelyiket fogadjuk el ugyanis, a Szellem belépésének dramaturgiai helyiértéke ugyanaz marad. Mint arra Lessing a *Hamburgi dramaturgiá*-ban rámutatott, a Szellem nem önálló szereplője a drámának. Nem képzelhető el, hogy monológba kezdjen, vagy Hamleton kívül bárki mással beszédbe elegyedjen, netán közvetlenül megszólítsa a nézőt. Mi csak Hamlet szemével látjuk őt, csak azt látjuk, ahogyan Hamletra hat. S akár úgy van, hogy a látomás ezúttal csupán a fiú érzékcsalódása, akár úgy, hogy most is kísérteties valóság, a Szellem mindenképpen a megfelelő pillanatban tereli Hamlet figyelmét Gertrúd felé. Éppen akkor, amikor a királyfi már oda tud fordulni anyjához: már nem áll közöttük a gyanú, hogy az asszony résztvett az apa meggyilkolásában. A fiú szenvedélyes haragja, melyet újra és újra a csúcspontig gerjeszt a tehetetlenségérzés, csillapodni kezd; az érzelmek áradása a megoldás felé terelődik. Úgy tűnik, elhárult az akadály, Hamlet most már ki tudja mondani anyjának s ezáltal – a először és utoljára – önmagának is, hogy voltaképp mit vár tőle: „Kettéhasítád szívemet, fiam", szakad ki Gertrúdból, mire Hamlet: „Ó, hát hajítsd el a rosszabb felét, / S kezdj a maradttal tisztább életet." S itt következik a hosszú rábeszélés, melyből már idéztünk. A fiú annyira szeretné hinni, hogy ők ketten mostantól ugyanazon az oldalon állnak, hogy vakmerően feltárja titkait a királyné előtt; megmondja neki, hogy nem őrült, csak színleli a tébolyt, s azt is közli: tudja, hogy Rosencrantz és Guildenstern tőrt készül vetni neki Angliában, de sebaj, ő majd végez velük. Ezzel ér véget a lakosztály-jelenet.

A remélt fordulat azonban nem következik be. Gertrúd állja ugyan a szavát, nem adja ki Hamlet titkait Claudiusnak, de már a következő jelenetben kiderül az is, hogy eszébe sem jut követni a fiú tanácsát, nem szakít a királlyal. A nagy kibeszélésnek semmiféle következménye nincs a személyiségére; még most sem méri föl helyzetét; nem gondol bele, hogy Hamlet talán tud valamit korábbi férjének haláláról, ami új fénybe

állíthatja második házasságát; nem gondol bele, hogy méltatlan az isteni király özvegyéhez annak állatias öccsével élni: egyszerűen meg akarja tartani a fiát is és a férjét is. Alighogy vége kettejük drámai szembesülésének, már Claudiusszal tanácskozik arról, hogy mi legyen az egyre terhesebb Hamlettal, s egy szava sincs a terv ellen, hogy a királyfit Angliába küldjék, noha most már tud a készülő merényletről.

Hamlet természetesen nincs jelen, és nem tudjuk meg, végül is mikor s mi módon derül ki számára, hogy anyja erkölcsi megtérésére nem számíthat. De amikor útra kel Angliába, már tisztában kell lennie az igazsággal. Hisz amikor – útban célja felé – találkozik Fortinbras Lengyelországba tartó csapataival, és a halálba induló katonák láttán újra előveszi a lelkifurdalás, utolsó nagy önvád-monológja után nem fordul vissza, hanem megy tovább Anglia felé. A hasonló szerkezetű szinész-monológnak még volt konzekvenciája: ezután rendezte meg Hamlet az „egérfogó"-jelenetet. A katona-monológot már nem követi a bosszúval összefüggésbe hozható cselekedet.

Ahogy az „egérfogó" jelenet előtt Hamlet még adhatott némi csekélyke esélyt annak, hogy a Szellem talán megtévesztette őt, s Claudius talán mégsem gyilkos, úgy a lakosztály-jelenet előtt is volt valami esélye, hogy *ebben* a bűnben az anya ártatlan. Ezért bármennyire összekuszálta is terveit a gyanú, Hamlet még azzal az öntudatlan reménnyel készülődhetett Claudius megölésére, hogy anyja erkölcsi feltámadása talán nem reménytelen, s talán még időben bekövetkezik. A lakosztály-jelenet eloszlatja a gyanút és tudatos, kimondott követeléssé teszi a reményt. De röviddel ezután eldől, hogy az anya így se, úgy se fordul szembe a gyilkos nagybácsival. Hamlet próbát tett – és kudarcot vallott. Többé a lelke homályos mélységeiben sem remélhet új fordulatot. De attól még marad a leküzdhetetlen óhaj, hogy a fordulat mégis következzék be. Csak éppen végleg visszasüllyed az eszmélet számára hozzáférhetetlen mélyrétegekbe.

Soha nem jön el a pillanat, amikor Claudius halála ne volna túl korai. Claudiust meg kell ölni, de semmit nem szabad tenni, ami siettetné a leszámolást. Hamlet még készen áll a bosszú végrehajtására, ha a sors kézközelbe hozná a tettet, de már nem áll készen arra, hogy maga határozza meg, mikor és milyen körülmények között hajtja végre a neki rendelt feladatot. Az anyjával tett kísérlet kudarca, ennek a tudatosan föl nem dolgozott, de mégis a lelkében munkáló hatása okozza a sokat emlegetett törést Hamlet magatartásában, ez magyarázza, hogy tépelődéseiben a sorssal való megmérkőzés szándéka két másik indítékkal kezd váltakozni: az egyik a beletörődés a sötét gondolatba, hogy minden tett hiábavaló, hogy a halál a legnagyobb emberi teljesítményt is megsemmisíti („Nem nyomozhatja-e képzeletünk a Sándor nemes porát, míg végre mint hordóakna tapaszát leli meg?"), a másik a gondviselés kifürkészhetetlen akaratának elfogadása („egy verébfi sem eshetik le a gondviselés akaratja nélkül"). Az anyjától való elválás után Hamlet e három beállítódás közt hánykolódik, anélkül, hogy képes volna irányt szabni gondolati mozgásának, s csak a végkifejlet szakítja meg az oda-vissza csapódást a gondviselésben való megnyugvásnál (a végső szó a gondviselés elfogadásáé: „Ha most történik: nem ezután; ha nem ezután, úgy most történik; s ha most meg nem történik, eljő máskor: készen kell rá lenni: addig van.")

Semmi kétség, van ebben a lezárulásban valami kiengesztelő. A halálos párviadal előtt Hamlet az önmagával való megbékélés, a lelki nyugalom állapotába jut. Átalakulása mégsem egyértelmű előrelépés. A gondviselés elfogadásával Hamlet nemhogy a sorssal szembeni önállóság ideálja fölé emelkednék, *lemond* róla, hogy ezt az ideált a saját életében megvalósíthatná. Elveszti a reményt, hogy történetét a saját terve szerint alakíthatja. Nem hisz már benne, hogy tetteinek az ő akarata adhat értelmet; ezért bízza a gondviselés kifürkészhetetlen akaratára az értelemadást. A drámai cselekmény nem emelkedő, hanem hanyatló vonalú; az elején Hamlet a kezdeményező, ő teremti a helyzeteket, melyekre Claudius és emberei reagálni kénytelenek (s mily rémülten, micsoda tanácstalanságban!), az anyjával való találkozás után azonban immár Hamlet az, aki csak reagál ellenfeleinek kezdeményezéseire (igaz, minden ijedtség nélkül, a sztoikusok bölcs nyugalmával). Hamlet személyiségváltozása előkészíti a végső bukást – noha, mindjárt látni fogjuk, ez valódi tragikus bukás, magában hordja a katarzis felemelő és vígasztaló elemét.

VII

T. S. Eliot, aki Hamlet-esszéjében szintén a darab középpontjába állítja a fiú és az anya közötti különdrámát, azt írja, hogy épp az anya-fiú viszony centrális jelentősége miatt a *Hamlet* művészi fiaskó: Gertrúd jelleme ugyanis annyira „negatív és jelentéktelen", hogy így az asszony „olyan érzést kelt Hamletban, amelyet ő maga valójában nem tud képviselni".

Ezért aztán „Hamlet azzal küszködik, hogy az anyja az oka undorának, de undorának nem megfelelő egyenértékese az anyja; Hamlet undora körülfolyja őt és túlfolyik rajta. Ennélfogva olyan érzés ez, amelyet képtelen megérteni, képtelen tárgyiasítani, s ezért továbbra is mérgezi az életet, és gátat szab a cselekvésnek." Úgy vélem, Eliotnak majdnem mindenben igaza van. Az anya tette valóban undort vált ki Hamletből; Hamlet valóban képtelen megérteni és tárgyiasítani az anyjával szembeni érzéseit; Gertrúd valóban negatív és jelentéktelen alak, személyiségének súlya valóban nincs arányban az érzésekkel, melyeket Hamletban kelt. Ebből a képből azonban hiányzik néhány lényeges elem, melyek hozzáadása megfordítja az ítéletet. Először, Gertrúd és Hamlet viszonya anya-fiú kapcsolat; Gertrúd egyetlen emberi vonása, hogy szereti gyermekét, és Hamlet is – túl mindenen s mindennek ellenére – szereti az anyját. Másodszor, Hamlet természetesen szeretné visszakapni Gertrúdot, de az asszony megtisztulását nem egyszerűen ezért, hanem a Hamlet-házért akarja, azért, hogy a Hamletokról lekerüljön a szégyenbélyeg. Harmadszor, Gertrúd közönséges lény, de épp közönségességében olyasvalamit képvisel, ami a *Hamlet* világképe számára alapvető probléma: semmi távolságtartás nincs benne az emberben lakozó állatitól. Ő jeleníti meg Hamlet személyes világában az irracionális őselemet, mellyel a drámai bírkózás folyik. Negyedszer, Gertrúd viselkedésének konzekvenciák nélkülisége pontos tükörképe Hamlet vergődésének: ahogyan Hamlet képtelen lemondani arról is, hogy kivitelezze a nagybátyja elleni bosszút, meg arról is, hogy eltörölje a Hamletok szégyenét, ugyanúgy akarja Gertrúd Claudiust is, Hamletot is megtartani. Csak persze ami Hamlet esetében egy ízig-vérig erkölcsi lény meghasonlása, az Gertrúdnál a tökéletes erkölcsi közömbösség tünete. Végezetül, a kettejük hasonló szerkezetű – bár egészen más emberi színvonalú problémája között nem csupán strukturális analógia áll fönn; megfelelésüknek dinamikai jelentősége van, ez mozgatja a drámát a tragikus végkifejlet felé. Figyelemre méltó, hogy Hamlet akkor szúrja le a mérgezett karddal a királyt, amikor már tudja, hogy anyja halott, megmérgezték – s hogy épp Claudius mérgezte meg.

Hamlet tehát valóban olyan probléma fogságában vergődik, melyet képtelen kezelni, bár ez a probléma nem a „kor", az „idő", a „világ" dimenziójában van, hanem családi életében. Feladataira nem azért nincs megoldás, mert ő maga „radikális-univerzalizáló" módon túlértelmezi

őket, hanem azért, mert atyja azt kívánja tőle, hogy anyja életét kímélje meg – anyja pedig olyan, amilyen. De vergődése a megoldhatatlan feladat szorításában nem csupán azzal jár, hogy végestelen végig halogatja a neki rendelt tett végrehajtását. A halogatás ebben a drámában valójában cselekvés. Az anyával kapcsolatos zavarodottság olyan akciókba sodorja Hamletot, melyek színről színre új lökést adnak a dráma kibontakozásának, anélkül, hogy maga a hős tisztában volna akár a tettek valódi indítékaival, akár következményeikkel.

Első lökés: Hamlet úgy dönt, hogy az udvar megtévesztésére tébolyt fog színlelni. Azt hiszi, hogy terveit leplezendő mímeli az őrültet, de a színjátéknak valójában nincs ésszerű célja: nincsen mögötte cselekvési terv. Hamlet valójában azért folyamodik az őrület maszkjához – mellesleg, hol valódi elmeháborodottat, hol udvari bolondot játszva –, mert kezelhetetlen helyzetében képtelen hallgatni arról, amiről nem volna szabad beszélnie. Úgy viselkedik, mint általában az öngyilkosság határára sodródott emberek, akiket életproblémájuk a magány fogságába zár, s akik kétségbeesetten próbálnak kitörni onnan, rákényszeríteni a világot, hogy figyeljen fel rájuk, amíg nem késő. Ezért aztán nemhogy elterelné magáról a gyanút, egyenesen fölhívja magára a figyelmet, s így ő maga provokálja ki a hallgatózás és intrikálás halálos játékát, mely egyre dagadva végül minden szereplő ellenőrzése alól kicsúszik.

Második lökés. Hamlet, láttuk, azzal megy a királyné lakosztályába, hogy ölni szeretne, de nem szabad ölnie. A tehetetlen indulat hatása alatt szinte eszét veszti, s az első gyanús jelre vad dühvel a kárpit mögé döf, ahol Polonius rejtőzködik. Tettének rejtett rugóit megint csak nem ismeri, nem ismerheti. A büntető igazságszolgáltatás eszközének hiszi magát, mivel képtelen szembenézni vele, hogy értelmetlen, helyettesítő ölést hajtott végre: az agg tanácsnoknak valójában azért kellett meghalnia, mert a királyfit csaknem szétvető gyilkos düh valódi célpontján, a királynén nem csapódhat ki. S a céltalan és aránytalan cselekedet újabb lökést ad a tragédiának; Hamlet esküdt ellenségévé teszi Laertest, aki – később a királyfi is belátja – ugyanazon feladat elé kerül, mint ő maga: bosszút kell állnia apja gyilkosán.

Harmadik lökés. Apja és bátyja felszólítására Ophélia szakít Hamlettal. Rendes körülmények között Hamlet könnyedén átláthatná, hogy a lány nem hűtlenségből hagyja el (a királyfi nem tapasztalatlan kamasz: a törté-

net idején harminc éves). De most nem képes mást látni a lány színe változásában, mint anyja árulásának tükörképét. A gyönge Ophélia alakját céda, számító asszonnyá nagyítja fel. Hogy úrrá lehessen a vélt megcsalatottság és megalázottság miatt érzett iszonyú fájdalmán, hideg kegyetlenséggel távolítja el magától szerelmét. Valódi érzései csak akkor törnek elő megint, amikor a lány már halott – de most persze őrjöngő túlhabzásban. Innen a jóízlés határait sértő szópárbaj Laertesszel a temető-jelenet során, amikor Hamlet beugrik Ophélia nyitott sírjába a leány fivére mellé, s azt kiáltozza, hogy „Szerettem Opheliát; negyvenezer / Testvér szerelme, összefogva, nem / Ér az enyimmel". A leány szomorú sorsa végképp aláássa a háborgó Laertes erkölcsi ítélőképességét, mely legalább attól megóvhatta volna az egykori pajtást, most halálos ellenfelet, hogy az aljas cselszövésben való résztvegyen.

Végezetül, amikor már kész a csapda, Hamlet még kitérhetne előle, hisz megérzi a veszélyt. De hiába inti Horatio, hogy ne fogadja el a párbajra szóló kihívást, ő a sztoikusok életbölcsességével hárítja el a baráti jótanácsot („készen kell rá lenni: addig van"). Mi már tudjuk, hogyan függ ez is össze a megoldhatatlan Gertrúd-problémával. Hamlet válaszának ambivalenciájáról is szót ejtettünk már; arról tehát, hogy a királyfi szavai egyszerre fejezik ki a lemondást a sors kézbe vételéről és a megnyugvást a gondviselés mindent elrendező akaratában. De most, a végkifejlet felől visszatekintve még valamit hozzá kell tennünk korábbi megállapításainkhoz. Hamlet az utolsó pillanatig iránytű nélkül hánykolódik a sors térdre kényszerítésének szándéka („rövid időn" belül kitudódik Rosencrantz és Guildenstern halála, „de a *köz* enyim"), minden tett értelmetlen voltának elismerése („Hát csak annyiba került táplálni e csontokat, hogy most tekézzenek velök?") és a gondviselés tervének elfogadása („készen kell rá lenni: addig van") közt. Az utolsó szó azonban a gondviselés elfogadásáé, s ennek szimbolikus jelentősége van: a hős akkor jut el az önmagával való megbékélés állapotába, amikor a dráma is a megoldódás küszöbére érkezik. Hamlet belső drámája most már nyugvópontra juthat, mert a királyfi – ha nem is a saját terve szerint – eljuttatta az eseményeket addig a helyzetig, melyben a külső dráma nyugvópontra jut. Már csak arra van szükség, hogy ő maga, balsejtelmeivel dacolva, vállalja a halálos párviadalt.

Így tehát a cselekmény legfőbb mozgatója Hamlet, jóllehet olyan tettekkel készíti elő a végkifejletet, melyek indítékait nem érti, következményeit nem látja át. De éppen mert nem érti és nem látja át, maguk a végzetes események nagyobbrészt megint csak nem az ő szándéka, hanem az ellenfél titkos terve és az azt keresztező vaksors szerint alakulnak. A királyfinak azért kell meghalnia, mert Laertes mérgezett tőrrel vív. Laertes halálát a véletlen – a fegyverek kicserélése – okozza. A királyné is véletlenül iszik a Hamletnak szánt bürökpohárból. Egyedül a király halála tudható be Hamlet céltudatos cselekedetének. A neki rendelt tettet, melylyel az egésznek kezdődnie kellett volna, csak akkor hajtja végre Hamlet, amikor már minden elvégeztetett.

Ez a kibontakozás a királyfi szemszögéből mégis győzelem.

Csak az utolsó jelenet felől visszatekintve válik érthetővé, hogy amikor Hamlet felkiált, „Kizökkent az idő, ó kárhozat, / Hogy én születtem helyre tolni azt", egy tragikus dilemmát villant föl, s csak a darab egészének ismeretében válik érthetővé, hogy miben áll a dilemma. Ha Dániában „kizökkent az idő", akkor azt a dán királyfi született helyre tolni: hiszen ő a legitim trónörökös. Ez a helyzet – „ó kárhozat!" – a következő választás elé állítja őt.

Vagy eleget tesz a küldetésének, ravaszsággal és erőszakkal, tűzzel és vassal. Akkor övé lesz a trón és a dicsőség. De elveszíti lényének jobbik, isteni felét. Az új fejedelemnek nem lehetnek erkölcsi kételyei. Ő nem nézheti, kit tesz tönkre, kit szed rá, kit küld halálba. Akár szenvedélyévé is válhat az emberi sorsokkal való játszadozás. Ha kezdetben volt benne érzék az emberélet értéke és az elemi tisztesség iránt, a végén már nem lehet.

Vagy lemond a neki rendelt tett végrehajtásáról. Akkor megőrzi önmagát, elkerüli az erkölcsi áldozatot. De elveszti az esélyt, hogy a sorsot igájába hajtsa.

Korábban azt írtam: Hamlet szeme előtt kettős erkölcsi eszmény lebeg. Férfi akar lenni, aki nem játékszere, hanem ura a külső esetlegességeknek. És tudatos lény akar lenni, aki kordában tartja a belső esetlegességeket, állatias szenvedélyeit. A *Hamlet* egyik vezérlő gondolata szerint vannak élethelyzetek, amikor e két ideál egymás ellen fordulhat. Ilyen tragikus helyzetbe kerül az, akinek a legitimitáshiány világállapotában a „kizökkent idő" helyretolására kell vállalkoznia. Vagy megzabolázza a vaksorsot – de elveszti uralmát az énjében rejlő állati fölött. Vagy megőrzi az énje fölötti erkölcsi szuverenitását – de elbukik a sorssal való tusakodásban.

Ez a dilemma lebeg Hamlet fölött; ezt kell a hősnek dulőre vinnie. Hamlet azonban nem úgy teszi föl a kérdést magának, hogy vagy a világrend helyreállítása vagy a személyes integritás megőrzése. Ha ezzel a döntéssel küszködnék, ha a mu alapdilemmájának szarvai közt választana, akkor története átlagos tézisdráma lenne, nem az a világdráma, ami. Csakhogy Hamlet cselekedetei más rugóra járnak. Őt kibogozhatatlanul összebonyolódott feladatai sodorják magukkal – és csak utólag válik világossá hogy merre is: kifelé a dilemmából, egy harmadik végkifejlet irányába.

Nem ő állítja helyre a rendet, de ő idézi elő az eseményeket, melyek során a káosz erői kölcsönösen megsemmisítik egymást. Nem alatta, de az ő általa előidézett kataklizma eredményeként zárul le az illegitimitás időszaka, ő tisztítja meg a terepet az új fejedelem számára. Hamlet belepusztul különös viselkedésébe. Ám mégiscsak ő az, aki érthetetlen magatartásával elindítja az udvari intrikák és cselszövések lavináját, mely maga alá temeti, de vele együtt mindenki mást is, aki a legitim uralom helyreállításának útjában áll.

A„kizökkent időt" nem Fortinbras tolja helyre, az illegitim uralomnak már vége, mire ő színre lép. S az, hogy nem ő tolja helyre, döntő hatással van az új királyság indulására. Dánia kivételes szerencséjére Fortinbras tiszta lappal indulhat (hogy mit fog ráírni, az már egy másik történet). S Hamlet szerencséjére neki magának nem kell meghoznia az erkölcsi áldozatot, mely nélkül nem válhatott volna ő maga a rendteremtő új fejedelemmé.

Igaz, anyja kivételével a tragédia összes halottjának pusztulásában része van. Azonban Claudiust megölni nem bűn. Laertes halálát akaratán és tudtán kívül okozza: a felelős nem ő, hanem maga Laertes, aki mérgezett tőrrel lép a pástra. Laertes hozzátartozóiért a haldokló Hamlet bűnbocsánatot nyer. Marad Rosencrantz és Guildenstern, akiknek megöletése a mi korunk erkölcsi felfogása szerint nem állja ki a szükségesség és arányosság etikai próbáját, de akiket Shakespeare Dániájában megölni nem bűn: mégiscsak hitvány résztvevői voltak a királyfi elleni összeesküvésnek. Hamlet joggal reméli, hogy ha Horatio híven elmondja történetét, a neve tisztára mosva fog ragyogni.

Az erkölcsi diadal nem tökéletes, persze. Ha megértjük Hamlet tépelődéseit az emberi természet leküzdhetetlen kettősségéről, óhatatlanul azt kell gondolnunk: Fortinbras Dániájának rendje is veszélyeztetett rend lesz. Az emberben lakozó állat domesztikálható, de nem teljesen. A vígasztaló vég nem oszlatja el a rossz előérzeteket.

Hamlet szempontjából azonban ennél is fontosabb, hogy a győzelemnek hatalmas ára van. Nemcsak az, hogy a királyfiból nem lesz dicsőséges fejedelem. Nemcsak az, hogy belepusztul feladatainak teljesülésébe. Mint minden tragédiában, az események fölötti ellenőrzést itt is személytelen mechanizmusok veszik át. S ez Hamlet számára azt is jelenti, hogy a sors letaszítja választott erkölcsi pályájáról: a maga urából külső hatalmak eszközévé teszi. Nincs tisztában azzal, hogy mit miért csinál, s még kevésbé van áttekintése afölött, hogy tettei hogyan függenek össze az előtte tornyosuló feladatok megoldódásával. Nem, Hamlet nem „drága edény", melynek „csak kedves virágokat lett volna szabad magába fogadnia", azonban mégis fölmerül a kérdés: nincs-e kiegyenlíthetetlen aránytalanság a hős és a neki tulajdonított kibontakozás között? Elég nagyszabású alak-e Hamlet ahhoz, hogy ő legyen az eget-földet megrázó tragédia mozgatója?

De hiszen tudjuk a választ. Van Hamletnak egy tulajdonsága, mely annyira fontos a dráma megértése szempontjából, hogy külön nem is kellett tárgyalnunk: óhatatlanul benne volt elemzésünk minden mozzanatában. Éppen csak meg kell neveznünk, hogy világos legyen, mi emeli Hamletot kortársai fölé.

A végzet nem csupán lefelé sodorja őt – meg is emeli személyiségét. Többszörösen összegabalyodott feladatai nem engedik meg, hogy próbát tegyen magával mint új fejedelemmel, de felkínálnak neki egy másik lehetőséget: az emberi létezés alapvető metafizikai és erkölcsi kérdései felé fordítják a figyelmét. Híres „Lenni vagy nem lenni"-monológjában Hamlet azzal magyarázza tétlenségét, hogy a gondolkodás tartja vissza a cselekvéstől („...az öntudat / Belőlünk mind gyávát csinál, / S az elszántság természetes színét / A gondolat halványra betegíti"). Ez egyike a főhős önismereti tévedéseinek. Ő nem azért nem cselekszik, mert töpreng, hanem azért töpreng és tépelődik, mert egy tarthatatlan világhelyzetben nem kínálkoznak tervezhető, áttekinthető cselekvési lehetőségek a számára. A lét alapkérdései, melyeknek rendes körülmények között nem sok figyelmet szentelünk, akkor fogalmazódnak meg bennünk, ha olyan helyzetekbe kerülünk, amikor semmi sem magától értetődő. De még ilyenkor is csak abban az emberben fogalmazódnak meg, akiben van hajlandóság

a kételkedésre. Nem tudjuk, megvolt-e Hamletban az anyag a sikeres új fejedelemhez, azt azonban tudjuk, hogy a gondolkodó lényhez megvolt benne az anyag. Ha jellemének van állandó, egyértelmű vonása, a kételyre való készség biztosan az. A kételkedő ember óhatatlanul elmarad az új fejedelem mögött abban, hogy el sem jut a hatalom megszerzésének kísérletéig. Ugyanakkor bízvást mondhatjuk: fölötte áll a fejedelemnek az emberi élet és a kor problémáihoz való viszony komolysága és elmélyültsége terén. S fölötte áll a darab összes többi szereplőjének is. Hamlet alakját gondolkodásmódja magasítja föl a tragédia csúcsaiig; az a készsége, hogy a helsingöri udvar hatalmi játszmában az emberi léthelyzet végső dilemmáinak tükrét pillantsa meg.

S ezzel megérkeztünk a jelen írás utolsó, még nyitva álló kérdéséhez: mi a dráma értelme (ha így magyarázzuk); mit jelent a *Hamlet* nekünk, négyszáz évvel későbbi befogadóinak?

VIII

Fodor Géza szerint – idéztük már az első szakaszban – úgy érdemes néznünk a *Hamlet*ra, mint „az első *par excellence* értelmiségi drámára", sőt „a *paradeigmatikus* értelmiségi drámára". Hamlet tragédiája az értelmiségre jellemző szemlélet és magatartás, a „radikális-univerzalisztikus látás- és gondolkodásmód" veszélyességét világítja meg, állítja Fodor. Ezt a tézist mostanáig félretettük. Most már belevághatunk a vizsgálatába.

Amit Fodor Géza „radikális-univerzalisztikus látás- és gondolkodásmódnak" nevez, arról mondtam én az imént, hogy Hamletot a tragédia magaslataira emeli. De miért „radikális-univerzalisztikus látás- és gondolkodásmód" ez? Mire utal a megnevezés? A válasz nem kézenfekvő.

Ha a hangsúly az univerzalizáláson van, akkor az újkori gondolkodás racionalizmusával kell összefüggésbe hoznunk Hamlet szemléletét: azzal az igénnyel tehát, hogy a világ megértésében ne álljunk meg készen talált, helyi hagyományoknál, hanem egyetemes érvényu elveket állítsunk föl, s azokhoz mérjük társadalmunk valóságát. Ebben a perspektívában Hamlet a „kritikai értelmiség" előfutáraként jelenik meg.

Ha viszont szemléletének „szimptomatikus" természetén van a hangsúly, akkor inkább arra a magatartásra kell gondolnunk, melynek jellegzetes képviselőit Bibó István „túlfeszített lényeglátóknak" nevezte. Fodor Géza egyhelyütt azt írja, hogy „a muvészet az a terület, ahol a radikális-

univerzalisztikus látás- és gondolkodásmód termékenyebb lehet, mint amilyen veszélyes" (38) – ez inkább a „szimptomatikus" gondolkodásra utalhat, mint a racionális kritikára. Mert a „túlfeszített lényeglátók" világszemléletéről és magatartásáról valóban elmondható, hogy a művészet körén belül „termékenyebb lehet, mint amilyen veszélyes", ám e körön kívül könnyen válik veszedelmessé. Nekem azonban úgy tunik, Hamlet „túlfeszített lényeglátóként" való jellemzése nehezen volna tartható.

Hiszen ha igaz is, hogy Hamlet látásmódja „szimptomatikus", az is igaz, hogy az egész dráma szemlélete az. Mint már említettem, Hamlet egy költői mu főhőse, nem költői ihletettségu ember a való világból. A dráma alakjai közül egyedül őt jellemzi a képesség, hogy egyben lássa az egyéni jellemek, tettek és helyzetek tüneteit a világ általános állapotával. Egyedül Hamlet látásmódja egynemű a dráma valóságával, egyedül ő tudja *gondolatokba önteni* azt, amit – az ő szavai szerint – a szinészek *csinálnak*, „tükröt tartani a természetnek", felmutatva „az erénynek önábrázatát, a gúnynak önnön képét, és maga az idő, a század testének tulajdon alakját és lenyomatát". Ez inkább a racionális kritika természetének felel meg; persze egy költői mű közegébe transzformálva.

De ha így értjük, akkor viszont az lesz megmagyarázhatatlan, hogy miért volna veszélyes a „radikális-univerzalisztikus látás- és gondolkodásmód". Akik a racionális társadalomkritikát veszélyesnek tartják, azt szokták mondani, hogy a fennálló viszonyok következetes szembesítése egyetemes érvényű erkölcsi elvekkel és a nekik megfelelő rend eszméjével a totális diktatúra kockázatát vonja maga után. A 20. század totalitarizmusaiért a 18. század felvilágosodását teszik felelőssé.

Azonban, először is, a *Hamlet* alkalmatlan anyag ennek a nézetnek a megjelenítésére. Világszemlélete nem űzi Hamletot a külvilág totális meghódítása felé. Ha ez a szemlélet kockázatos, elsősorban őrá magára nézve az. Dánia számára a tragikus végkifejlet egyáltalán nem veszélyes. Ellenkezőleg: a lehető legkedvezőbb módon zárja le a legitimitáshiány állapotát. Hamlet tragédiájára nem Robespierre és Lenin árnyéka vetül, hanem Machiavellié.

Másodszor, túl azon, hogy mire alkalmas a *Hamlet* anyaga: a felvilágosodás racionalizmusa és a totalitarizmus között nincs logikai kapcsolat. A „radikális-univerzalisztikus látás- és gondolkodásmód" *önmagában* egyáltalán nem veszélyes. Veszélyes lehet, persze, ha a világ totális átala-

kításának programja fennakad a részérdekek közegellenállásán, s a program megvalósítására törekvő hatalmat a kudarcok az erőszak eszkalálása felé sodorják. De erre csak olyan eszme buzdíthat, mely nem ismeri vagy egyenesen elveti a normatív korlátokat – az emberi jogokat –, melyek útját állják a hatalom diktatórikus felhasználásának. Az az utópia, melyben helye van az egyén jogainak, autonómiájának és méltóságának, nem engedi meg, hogy képviselői az eszme nevében totális uralomra törjenek. Az az utópia pedig, melyben a jogoknak, az autonómiának és méltóságnak nincs helye, nemcsak a gyakorlati megvalósítás során válik veszélyessé: mint utópia is elutasítandó.

Tehát Hamletban vagy a „túlfeszített lényeglátók" előfutárát látjuk; akkor szemlélete és magatartása veszélyes – csakhogy nem hozható összhangba a dráma anyagával. Vagy a racionalizmus szellemét képviselő, „kritikai értelmiség" előfutárát látjuk benne; akkor olvasatunk közelebb lesz a dráma lényeges tényeihez – de azt fogjuk találni, hogy a Hamlet által megjelenített szemlélet és magatartás egyáltalán nem veszélyes. Ellenkezőleg: termékeny és ugyanakkor *veszélyeztetett.*

Kétségtelen, a most lezáruló 20. század súlyos tanulságai közé tartozik, hogy totalitárius mozgalmak nemcsak nyíltan irracionalista ideológiákból meríthetnek – a racionalizmus melletti elköteleződés önmagában még nem biztosíték a diktatúra csábítása ellen. De ez nem jelenti, hogy maga a racionalizmus űzné őket a totális diktatúra felé.

Viszont radikális-univerzalisztikus igénnyel lemondani a racionalizmusról: ez bizony veszélyeket rejt magában. Hogyan utasíthatnánk el a totalitarizmust, ha nem állítanánk, hogy a szabadság és egyenlőség elvei, az autonómia és az emberi jogok normái érvényes normák? Méghozzá nem az angolszász kultúrák „lokális" összefüggésében, hanem „univerzálisan". Hogyan helyeselhetnénk a *Varázsfuvola* világképét, hogyan fordulhatnánk szembe a sarastrói világ relativista dekonstruálásával?

A jobb- és baloldali totalitarizmusok ma – belülről legalábbis – nem fenyegetik az európai civilizációt. Ellenben fenyegeti az elbizonytalanodás, amit a „radikális-univerzalisztikus látás- és gondolkodásmód" elutasítása okoz, mert ez a racionális kritikának, az érvelésnek, az erkölcsi igazságnak az igényét adja fel. Véleményem szerint ebből érdemes kiindulni, amikor azt kérdezzük: mi a *Hamlet* jelentése ma.

Világunkban a kritikai gondolkodás a politikai folyamatok peremére szorulhat. Nem a modern intézmények totalitárius elfajulásától kell ma tartani, hanem attól, hogy a szemhatár hozzáigazodik az átlagos szavazó átlagos igényeit megcélzó pártprogramokhoz, a kisszerű ígéretekhez, az elvi politika elsorvadásához. Hamlet mai utódának élete nincs veszélyben, de nagyobb magány leselkedik rá, mint a dán királyfira. Azzal kell számolnia, hogy különös beszéde és viselkedése még csak föl sem hívja rá a figyelmet, s azok, akiken a politikai döntések múlnak, meg sem próbálják kifürkészni különcségének titkát.

Innen nézve a *Hamlet* valóban úgy olvasható, mint „az első *par excellence* értelmiségi dráma". Hamletot szinte teljes magányosságra ítéli gondolkodásának kétségbeesett következetessége – ebben gyökerezik problémájának strukturális rokonsága a modern értelmiség problémájával. És mégis: Hamlet, akinek világnézeti tépelődéseihez környezete nem ér föl, mindazonáltal rákényszeríti a körülötte lévő embereket, hogy kivétel nélkül az ő rejtélyének megfejtésével foglalkozzanak, hogy mind vele akarjanak tisztába jönni, s a tőle várható lépésekhez igazítsák akcióikat, s az ellene szőtt ármánnyal viaskodva új fordulatot ad a dolgok menetének – ha nem is azt, amelyet célul tűzne maga elé, mindenképpen olyat, melyet vállalni lehet.

Ez a történet két fontos vonatkozásban különbözik attól, ahogyan napjainkban játszódnék. Egyrészt, Hamlet értelmiségi ugyan – Shakespeare fontosnak tartja beleszőni a történetbe, hogy hőse egyetemi tanulmányokat folytatott Wittenbergában, a protestáns teológia fellegvárában –, azonban nem csupán értelmiségi. Ő mindenekelőtt trónörökös; ez ad súlyt különös szavainak és viselkedésének. Az udvar nem azon töri magát, hogy Hamlet világnézeti meghasonlásának jusson a végére; azt akarja kifürkészni, vajon milyen terveket sző Hamlet – a potenciális trónkövetelő – a király ellen. A modern értelmiségi nem rendelkezik ilyen ütőkártyákkal. De ez csak az anyag és a hozzá igazodó megformálás különbsége; a dráma mai *jelentését* nem érinti. Mert ahogy Hamlet nem eszköztelen a környezetével szemben, úgy kései utóda sem teljesen az, csak persze mások az eszközei. Alkotmányos demokráciákban a politikai intézmények legitimitása erkölcsi elveken nyugszik, a szabadság, egyenlőség, az emberi jogok, a népszuverenitás, a polgárok javát szolgáló állam eszméin.

Csökkenti az intézmények legitimitását, zavart és rossz közérzetet okoz, ha működésük érzékelhetően eltér attól, amit ezek az elvek kívánnának. Az értelmiségi újra és újra megkísérelhet erre a zavarra és rosszérzésre apellálni. Hiába szorult ki meghatározó szerepköréből – még mindig meglepetést okozhat.

Másrészt azonban Hamlet abban sem hasonlít a mi korunk értelmiségijére, hogy neki születéstől reá háruló feladata (nem csupán választott célja) van, és ez a feladat nem részleges. Nem abban áll, hogy itt-ott előbbre vigye a világ ügyét, hanem abban, hogy helyretolja a „kizökkent időt". A helyzet, mellyel szemben találja magát, az egyetemes káosz, a vaksors és az általános bűnösség állapota. A helyzet, melybe a dolgokat vissza kellene lendítenie, ennek a romlott, rossz állapotnak a szöges ellentéte: a kozmikus rend, a kiszámítható szokások és az erény birodalma. Élete a fedezet a vállalkozásra. A mai tétek – legalábbis a világnak azon a részén, ahová tartoznunk megadatott – nagyságrendekkel kisebbek. A mi konfliktusaink jól körülhatárolt részletekre korlátozódnak; nem fogják át az egészet; mérhető, parciális kockázatokkal járnak. És nincs a szerkezetükben semmi, ami ezt a súlycsökkenést kiegyenlítené. A számunkra adott döntési alternatívák jellemzői közt nem találunk olyat, mely mintegy a helyettesítője lehetne a hamleti „nagyszerű, fontos merény" tulajdonságainak.

Nem tragikus korban élünk. Társadalmunk intézményeibe be van építve a lehetőség az önkorrekcióra, a kielégítetlen igényekhez való alkalmazkodásra – vagy azok semlegesítésére. Itt, Kelet-Európában még az új rendre való átmenet is önkorrekciók és megállapodások útján valósult meg, nem eget-földet megrázó kataklizmaként. Ebben a közegben Hamlet és Fortinbras nem riválisai egymásnak. Ki van jelölve a politikai hatalom helye és a kritikai gondolkodás helye. Intézményes munkamegosztás választja el a kettőt, s a köztük lévő határvonalat a szabadságjogok együttese védi. Helyeseljük, legitimnek ismerjük el ezt a rendet, az alkotmányos demokráciáét. Azonban szorongva érzékeljük, hogy meghonosodásának ára van.

Így hát Hamlet sorsának tragikus nagysága a mi számunkra nem a dráma behelyettesíthető kulturális anyagához tartozik, hanem az anyag közvetítette jelentéséhez. Arra figyelmeztet, hogy nagyot nyertünk a tragikus világhelyzetek meghaladásával, de el is vesztettünk valamit: azt az esélyt, hogy problémáinkat a tragikus hősökre jellemző következetességgel állítsuk föl és küzdjük végig. Arra int, hogy a világhoz, az emberi együttéléshez, az egyén önmegvalósításának lehetőségeihez való viszonyunk reménytelenül kiüresedik, ha nem őrizzük meg magunkban a tehetséget, hogy részleges konfliktusainkat legalább gondolatban az egész szemszögéből a nagy világdrámák perspektívájából – közelítsük meg.

Ezért nekünk, a *Hamlet* kései befogadóinak, különösen érzékenyek kell lennünk a dráma befejezésére. A haldokló Hamlet arra kéri Horatiót, maradjon életben még egy ideig, hogy híven elmondja az utókornak barátja „esetét". Horatio ezt meg is ígéri, utolsó szavaival Hamlet mégis azt mondja: „A többi néma csend." Már nincs ideje – s talán maga se tudná – megfogalmazni, mi az, ami akkor is a csönd homályába vész, ha Horatio minden részletet híven elbeszél.

„The rest is silence" – Hamlet végszava még egyszer visszautal a hős alakjának és sorsának talányosságára. Azonban egyetértek Fodor Gézával: e mondat jelentése nem az, hogy „a lényeg kimondhatatlan" volna (36); nem az, hogy a dráma tanulsága szerint Hamlet rejtélyét eleve lehetetlen lenne megfejteni. Nem is arra a reziduális homályra utal, mely a hamleti probléma mibenlétének átvilágítása után még mindig körüllengi hősünket. Vagy nemcsak arra. Hanem inkább arra – vagy legalább arra is –, hogy Hamlettal együtt sírba száll az egyetemes világlátás, mely az övé volt, s melynek híján történetéből épp a legfontosabb válik hozzáférhetetlenné. A tragédiának vége, s a nem-tragikus utókor többé nem ér föl hozzá. Ezt jeleníti meg a jól látható, pontosabban hallható ellentét „a többi néma csend" és a rá következő, ceremoniális zajok között.

Fodor Géza szavaival: „Azt, hogy a hamleti tapasztalatok és a sztori megérthetősége között micsoda szintkülönbség van, érzékletesen fejezi ki, hogy a ‚the rest is silence' kijelentés után *hang*képzetek és -effektusok halmozásával ér véget a darab. Horatio rögtön így búcsúzik Hamlettól: ‚Nyugosszon angyal éneklő sereg'. Aztán dobszó hallatszik. Végül Fortinbras zárszava: ‚Útján kövesse harci tisztelet. / Harsogjon a zene [...] Menj, lőjenek sort!' Tüzérségi sortűz" (35).

A függelékbe felvett írások eredeti lelőhelye

„A politika mint hivatás." Kis János: *A politika mint erkölcsi probléma*. Függelék. Budapest: Irodalom Kft. 2004.

„Lukács György dilemmája." *Holmi*, 2004. június.

„A pozitív szabadság két fogalma." *Holmi*, 2010. augusztus.

„Marx és a liberalizmus." Marosán Bence és mások, szerk.: *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest: l'Harmattan 2015.

„Igazságban élni." Kis János: *A politika mint erkölcsi probléma*. Függelék. Budapest: Irodalom Kft. 2004.

„Hamlet." *Holmi*, 1998. december.



Kiadta a Pesti Kalligram Kft., Budapest, 2017. Első kiadás. Oldalszám 568. Felelős kiadó Mészáros Sándor. Felelős szerkesztő Hutvágner Éva. Borítóterv Hrapka Tibor. Grafikai elrendezés és nyomdai előkészítés Top Toma, Dunaszerdahely. Nyomta az OOK-Press Kft., Veszprém. Felelős vezető Szathmáry Attila.

Alkalmazhatók-e erkölcsi ítéletek a politikára? Következhetnek-e politikai szankciók erkölcsi ítéletekből? Mikor mondhatjuk azt, hogy egy politikus helyesen cselekedett, noha bepiszkította a kezét? Ezek filozófiai kérdések. De nemcsak a politikáról vitatkozó filozófusok között merülnek fel, hanem a politika szereplői – politikusok, újságírók, értelmiségi véleményformálók, civil aktivisták és mások – közti nyilvános vitákban is. *A politika mint erkölcsi probléma* egységes elméletben ad számot a politikai morál fő kérdéseiről, s tárja fel az erkölcsi ítélet és vita helyét a politikai gyakorlatban.

A könyv ősváltozatának megírásához (2002–2004) is egy gyakorlati politikai vita adta meg a lökést, az elhíresült D 209-es ügy vitája. Az azóta eltelt másfél évtized során a szerző újra és újra visszatért hozzá: a mű szerkezete letisztult, gondolatai kiérlelődtek. Az olvasó az immár végleges változatot tartja kezében.





Kis János (1943) – filozófus. 1973-ban politikai okokból elbocsátják, foglalkoztatási és publikációs tilalom alá helyezik. Részt vesz a demokratikus ellenzék megszervezésében. Az illegális *Beszélő* vezető szerkesztője. 1990-1991-ben az SZDSZ elnöke. 1992-ben visszatér a tudományos életbe, a Közép-európai Egyetemen (CEU) tanít. Társszerzője a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* és *A szovjet típusú társadalmak marxista szemmel* című könyveknek. *Vannak-e emberi jogaink?* című könyve először szamizdatban jelent meg. 1989 utáni könyvei: *Az abortuszról – érvek és ellenérvek* (1992), *Az állam semlegessége* (1997, bővített kiadás: 2015), *Alkotmányos demokrácia* (2000), *A politika mint erkölcsi probléma* (ősváltozat, 2004), *Az összetorlódott idő* (2013), *Mi a liberalizmus?* (2014, 2015).

KIS JÁNOS VÁLOGATOTT MŰVEI

KALLIGRAM

A POLITIKA MINT ERKÖLCSI PROBLÉMA